

مجله علمی و ادبی

شماره ۱۰۰

سال ۱۳۸۵

تیرماه

۱۳۸۵



رقم التسجيل

تَعْلِيْقُ شَيْفَةِ عَلَى

شرح منظومة السبزواري
من مصنفات

إمام الحكماء قائلنا هين
الأستاذ الأكبر

مهدي في الأشتيان
الجزء الأول في المنطق

مركز النشر - مكتب الاعلام الاسلامي

اسم الكتاب:	تعليقة وشيقة (شرح منظومة السبزواري)
الكاتب:	الاستاذ مهدي الآشتياني
الناشر:	مركز النشر - مكتب الاعلام الاسلامي
الطبعة:	الثانية
طبع على مطابع:	مكتب الاعلام الاسلامي
تاريخ النشر:	ذي القعدة ١٤٠٤
طبع منه:	٤٠٠٠ نسخة

حقوق النشر محفوظة للناسر

مراكز التوزيع:

٠ قم - شارع ارم - مكتبة مكتب الاعلام الاسلامي - هاتف: ٢٣٤٣٦.
٠ طهران - شارع ناصر خسرو - زقاق حاج نايب - سوق خاتمي هاتف: ٥٣٩١٧٥.

فهرس ما انفرد به هذا الكتاب من السائل الجسام

٦-٣	حول الحمد
٢٩-٨	فى معانى الميزان وبيان ان الميزان الحقيقى هو الانسان الكامل
٣٧-٢١	فى معانى الكتاب وفيه دور كثيرة للفائسين
٤٥-٤٢	فى معنى الالهام والفرق بينه وبين الوحي
٥٢-٤٧	فى معانى الصلوة على النبى وسر وجوبه علينا
٦٢-٥٩	فى المعانى الاشراقية للالوبيان الولاية الشمسية والقمرية
٩٤-٩١	فى بيان كيفية طى الزمان والمكان وسر معجزات الانبياء
١٠١-٩٥	بيان اتحاد العاقل والمعقول والمعانى الحاد بعشر للعقل
١٠٦-١٠٤	فى الصراط المستقيم ومعنى سبيل الرب على مذاق التحقيق
١١٠	المعنى العرفانى اميزان التلازم
١١٥-١١٢	معانى العقل الفعال وفيه اشراقات كثيرة للمستشرقين
١٢٤-١٢٢	بيان معانى ذى القرنين
١٣٣-١٣٢	فى علم البارى
١٦١-١٥٥	بيان اقسام التشكيك وتحقيق الحق والاشارة الى مزال الاقدام فيه
١٦٤	فى اقسام الحق
١٦٨-١٦٥	المشتق وتحقيق القول فيه
١٧٤-١٧٣	المهية والكلى الطيعى وبيان معانى الواحد العدوى
٢٦٢	الاقوال فى الابصار
٣١١-٣١٠	اسباب الغلط
٣٢٢-٣٢١	الاقوال فى الواجب تعالى
٣٣٥-٣٣٣	برهان التمانع وتحقيق الحق فى قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدنا
٣٣٨-٣٣٥	فى معراج النبى صلى الله عليه وآله
٣٤٤-٣٣٩	فى الفرق بين القضية المهمة والطبيعية
٣٤١-٣٤٩	فى معانى المشية والمعية القيومية للحق تعالى
٣٦٠	المراد بالتجلى الصفاتى
٣٧٦-٣٦١	فى بيان انواع اخر للمغالطات التى لم يذكرها المنصف

الجزء الأول

في
المنطق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين

الحمد لله الذي نور قلوب اوليائه بانوار حكمته واشرق صدور احبائه بسبحات
شمس هويته و ضل عقول العارفين به في بيداء معرفته وادهش نفوس المشتاقين اليه
بآثار عظمته وقدرته وانطق كل شئ بشنائه وحمده على جلال آلائه ونعمه (١)
فسبحان من تسرمد بالعز والبقاء، وتفرد بالازلية (٢) التي ليس لها مد ولا انتهاء، وتنزه
عن سمات الامكان وجهاً الدنور والزوال والفناء
والصلوة والسلام على اشرف بريته وخاتم رسله وسفرته وعلى آله
القديسين وعترته الطيبين الطاهرين المخلوقين من طينته
وبعد فيقول العبد الفاني مهدي المدرس الاشتياني ان هذه تعليقات انيقه وتحقيقات رشيقة
علقتها على خير مصنف لخير مصنف في القرون التالية والايام الخالية اعنى كتاب شرح المنظومة
الذي صنعه الحكميم المحقق والفيلسوف المدقق سلطان اساطين الفلاسفة البارعين و
خاتم الحكماء والمحققين واسوة العرفاء والمتالمين العلامة السبزواري عليه شأبيب
رحمة الله الباري ذخرأ ليوم الميعاد مستعيناً برب العباد ساملاً عنه التوفيق والهداية والرشاد...
في اليوم الخامس والعشرين من شهر رجب المرجب من شهور سنة الهـف و

ثلاثمائة و واحد وسبعين ١٣٧١

مهدي المدرس الاشتياني

(١) نعمته (خل) (٢) السرمدية (خل)

حول خطبة الكتاب

قوله قد به اسم الله الرحمن الرحيم نحمد من علمنا الخ ص (١)

اقول لما كانت ذاته تعالى وتقدس اسمائه من حيث ذاته واحديته الذاتية الماحية اجمع التعيينات غنية عن العالمين غير مرتبطة بالاشياء وكان التجلى فى الاحدية من حيث هى احدية محالا فيكون ارتباطه بالعالم وارتباط العالم به من حيث اسمائه وصفاته المقتضية لمجالى كمالاته ومظاهر شئونه .. وكذلك من القواعد المسلمة عند ابناء الحق والحقيقة وجوب شكر المنعم فلذلك وجب على الشارع فى كل امر ان يصدره بالابتداء باسمه تعالى وتحميده وتسميحه كما ورد فى الانر ودل عليه العقل المضاعف المنور، وكان التوفيق لتصنيف الكتاب فى الحكمة المتعالية من اعظم نعماء الحق تعالى وافضل عطياته بحكم ومن يوت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا، وكان الخوض فى السلوك العلمى والبلوغ الى الغاية المنظورة من السير المعنوى لا يتم الا بكمال التوفيق الذى هو للسالك خير رفيق؛ افتتح كتابه بالتسمية والتحميد اداء لواجب حقه و طلبا للمزيد من فضله وارشادا الى آداب السير والسلوك الذى هو لحل مزلق الطريقة خير فكوك وقال بسم الله الخ ...

والحمد ليس عبارة عن قول القائل الحمد لله فقط بل هو عبارة عن اظهار كمال المحمود وابانة اتصافه بنعوت الجمال والجلال باحدى الالسنه الخمسة او الثمانية التى هى لسان الذات والاستعداد والحال والمرتبة والحكم واحدية الجمع الكمالى او هى مع لسان الوصف والفعال والقال واحدية الجمع الكمالى، فهو بحسب المورد اعم من اللسان وغيره ومن حيث المتعلق من الفضائل والفواضل ولو قيل بمقالة ارباب الظاهر من اختصاصه بالفواضل فى حقه تعالى يصح الحمد بالنسبة الى جميع صفاته لان صفاته تقدست اسمائه عين ذاته وفضائله عين فواضله وكلها يرجع الى اصل واحد ومصادق فارد كما ان صفاته الثبوتية ترجع الى وجوب وجوده الذى هو تاكد وجوده

(٤)

وصفاته السلبية الى سلب الامكان الذى مرجعه الى ضرورة الوجود، وصفاته الاضافية الى
اضافة واحدة اشراقية .

آن همه عكس می و نقش نگارین کسه نمود

یک-فروغ رخ ساقی است کسه در جام افتاد

مع ان ذاته عين الاختيار وكله الاختيار وجميع فضائله الوجودية وكمالاته
الالهية مترشح منه الى ما دونه من جهة سرية فيضه الذى هو صورة ذاته وكمالات
ذاته فى كل الاشياء وتمام الهويات بحكم رحمتى وسعت كل شيء... والشكر عبارة عن
اداء الشاكر لحق نعم المشكور تعلقا وتخلقا وتحققا فيمنهما عموم و خصوص مطلق
لاعمية الحمد من حيث المورد والمتعلق.. ومن جهة اخصية الشكر لاينسب الى الحق
تعالى بخلاف الحمد ولما كان الحمد على ما اشار اليه بعض ابناء المعرفة والتحقيق مرتبا
على الكمال ولاكمال الله المتعال ومن الحق المنعم المفضل؛ يكون الحمد له تعالى خاصة
وهو قولى و فعلى وحالى : الاول حمده تعالى بما اثنى به سبحانه على نفسه على
لسان انبيائه واوليائه. والثانى حمده بالاتيان بالاعمال الخيرية والعبادات والنسك
الالهية ابتغاء لوجهه الكريم وتوجها الى جنبه العظيم؛ و اما الثالث فهو الذى يسكون
بحسب الجوانح من الروح والقلب بالاتصاف بالكمالات العلمية والعملية والتخلّق
بالاخلاق الالهية وهذا هو حمد الخلق له تعالى الذى مرجعه ايضا الى حمده نفسه
فى مقام تفصيله ...

و اما حمده تعالى ذاته فى مقامه الجمعى الالهى : قولا فهو بالنطق به فى كتبه
الالهية المنزلة على انبيائه ورسله. وفعلا فهو باظهار كمالاته فى مجالى صفاته ومجالات
ولايات اسمائه. و حالا فبظهوره بذاته فى مقام الواحدية بفيضه الاقدس الاولى والنور
الدائم السرمدى الازلى و رؤية المفصل مفصلا . و ذاتا فبظهوره بذاته لذاته فى مرتبته
الاحدية والتعين الاول ومقام جمع الجمع وروية المفصل مجملا فهو العاقد والحمدود
جمعا و تفصيلا و ظاهرا و باطنا و غيبا وشهادة كما قيل :

لقد كنت دهرأ قبل ان يكشف الغطاء اخالك انى ذاكر لك شاكر

(٥)

فلما اضاء الليل اصبحت شاهدا بانك مذكور و ذكر و ذاكر
ولما كان كمال الحمد بكمال معرفة الحامد بالمحمود وفضائله وبكمال لسان
المظهر له ومورده فاكمل مراتب الحمد حمده تعالى ذاته بذاته في مرتبة جمعه و
تفصيله وبعده حمد الانسان الكامل المكمل باعتبار روحه الذي هو فاتحة كتاب الافاق
ونفسه الشريفة التي هي خاتمة كتاب الانفس وغاية سر الوجود والايجاد بجميع السنة
الحمد ثم حمد سائر الموجودات الطولية والعرضية حتى الهولوى الاولى ومادة المواد
كما اشير اليه في الكتاب التدوينى للقرآنى الالهى بقوله عز اسمه و ان من شىء الا
يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم

و انما اتى المصنف بصيغة المتكلم مع الغير ليكون حمده اكمل
مراتب الحمد من جهة اشتماله على حمد الكل ، ولينجبر نقصانه بكمال
سائر افراده على تقدير قصوره لاستلزام رده لبعض الصفقة الممنوع فى الشريعة ، و
للإشارة الى ان بدالله مع الجماعة واختار الجملة الفعلية للاشعار بتجده فى كل آن
ويوم من الايام الالهية التى هي كخمسين الف سنة مما تعدون ومن الايام الربوبية التى
هي كالف سنة مما تعدون ومن الايام الزمانية بمقتضى قوله قدسست اسمائه كل يوم هو
فى شأن وبلهم فى لبس من خلق جديد وللإشارة الى عدم تناهى نعم الله وان تعدوا
نعمة الله لا تحصوها والايام الى ان الحامد لتجده محتاج الى الثابت الدائم الباقي
السرمدى الازلى وهو الحق تعالى او وجهه من وجوهه فهو الحامد والمحمود.

واختار الحمد على الشكر لانه رأس الشكر كما ورد فى الاثر فافهم وتدبر
وانما اتى بكلمة من الموصولة اشارة الى ان الاسم عين المسمى وان صفاته عين
ذاته او تعظيما واجلالا له من ان يذكره باسمه الشريف

و فى قوله علمنا اشارة الى : ان هذا التعليم كان فى الازل عند ظم-ورنا
بالوجود القرآنى العقلى فى عالم الجبروت الاعلى ، وان ظم-ورنا بالبيان والنطق
الظاهرى نتيجة تعليمه ايانا للبيان الباطنى والعقل الكلى الجمعى ، وان الثانى صورة
الاول ومظهره ، وانه امانة عندنا ولم يكن لنا منه حظ من حيث ذواتنا وفى اختياره التعليم

(٦)

على التعريف والاعطاء والافادة ونحوها ايماء الى: انه صير البيان والعقل القرآنى ذاتيا لنا نظراً الى اتحاد العلم والعالم والمعلوم، وان فيه مزيد هزية على باقى الصفات من جهة احتياجه الى الاعطاء بطريق التعليم، وان صفة البيان متحدة مع العلم، وانها عين المعلوم ايضا بالذات وان كانت مغايرة معه بالاعتبار وانه ليس مسبقاً بالجهل زمانا كما فى المعرفة وفى الاتيان بنون المتكلم مع الغير ايماء الى ان هذا التعليم سار فى جميع الموجودات بحكم وان من شىء الا يصبح بحمده (الاية) اوالى ان تعليم الانسان تعليم الجميع وان بيانه بيان الكل من جهة انه اصل الكل وتمامه، وانه من الافاضات المختصة بحقيقته السارية من حيز النفس الى البدن لامن المرتفعة من حضيض البدن الى اوج النفس

قوله البيان الخ (ص ١)

اقول يمكن ان يكون المراد به تبيين حقايق الاشياء وملكوتها التى هى الاسماء والصفات الالهية من جهة ان الانسان الكامل والحقيقة الادمية معلمة بجميع الاسماء والصفات الربانية بحكم و علم آدم الاسماء كلها وكونه الفصل الاخير وصورة الصور بالنسبة الى كل الاشياء الذى تفرع عليه الانباء عن اسمائهم المشار اليه بقوله تقدست اسماءه فلما انبأهم باسمائهم وبالجمللة مظهريته لجميع الاسماء والصفات الالهية ولما كان جميع الاسماء منطويه فى الاسم الاعظم الالهى واعطاه وتعليمه اعطاء الكل فسرفى التفسير الوارد عن صديق آل محمد (ص) وفاروقهم «بالاسم الاعظم».. ويمكن ان يراد به العلم التام الكامل بحقايق الاشياء على نحو تحققها فى علم الله تعالى والحضرة الواحدية الاسماوية المعبر عنه بالحكمة وهذا المعنى ايضا مناسب للتفسير المذكور.. ويمكن ان يراد به البيان الوجودى الابداعى اى ابانة الماهيات واطهارها من كنم العدم والخفاء العلمى الى موطن الوجود والظهور العينى من جهة ان المشية السارية والحق المخلوق به والنفس الرحمانى والفيض المقدس الذى به نال كل ذى حقيقة حقيقةته هى حقيقة الانسانية الكلية المحمدية التى سرى انما فى كل شىء يطرد ظلمة الخفاء والعدم والموت عنه. او من جهة ان المصادر الاول والعقل الكلى المرسل هو روح الحقيقة الكمالية الانسانية وهو واسطة لايجاد الاشياء واطهارها وبالجمللة من جهة كونه مظهرأ

(٧)

للحي القيوم الذى هو الاسم الأعظم الالهى عند كثير من اهل الله.. ويمكن ان يكون المراد به البيان و النطق الاعم من الظاهرى و الباطنى الذى عبر عنه فى كلام بعض العارفين بالعقل آقرانى اى تعقل حقايق الاشياء بالعقل البسيط الجمعى الكمالى الجامع لتفاصيلها وفروعها بنحو الوحدة والبساطة المسئول للنبيين صلى الله عليهم اربى الاشياء كما هى انتمفرع عليه ابانة خواصها و آثارها ولوازمها .. ويمكن ان يكون المراد به الهداية التكوينية وايصال كل ممكن الى كماله الذى تهيا لاجله... وعلى بعض المعانى لاضير فى انصاف سائر الموجودات به ايضا بناء على كون المراد بالمعلم كافة الموجودات الامكانية.. وعلى تقدير ان يكون المراد به المعانى الاخر المختصة بالانسان فاسناده اليها من جهة ان الانسان اصلها ومحندها ولسانه لسان جميعها .

(ص ٩)

قوله اقتباس من القرآن

الاقتباس اخذ القبس و طلبه و هى جذوة من النار و هو من المحسنات البديعية و المراد من القرآن هو القرآن التدوينى .. و يمكن ان يراد به الاعم منه ومن التكوينى الذى هو الانسان الكامل جميعاً نظراً الى ان القرآن التدوينى خلقه و اشارة الى ان ما يسطر فى الكتاب من نفث روح القدس و نفحات الانسان الكامل .. و انما بدء الله جل شاناه قبل ذكر خلق الانسان باسم الرحمن اشارة الى انه مظهر الرحمة الرحيمية و الرحمانية الشاملة الواسعة كل شىء و المراد بالخلق اما التقدير فى موطن العلم العناى الازلى كما ورد فى الحديث «خلق الله الخلق فى ظلمة ثم رش عليه من نوره» و اما مطلق الابداع بحيث يشمل الابداع و التكوين و الاختراع و الانشاء و الخلق فى مقابل الابداع اى بمعنى التكوين و الاحداث. و فى الاول اشارة الى ان تعلم البيان الذى هو العقل القرآنى كان ساقامع خلق الانسان و تقدير عينه الثابتة فى موطن العلم الربوبى و حضرة الاعيان الثابتة و فى الثانى ايماء الى ان ايجاده فى عالم الابداع عين اعطاء ذلك البيان له لان الوجود فى عالم الابداع لا يمكن بدون التجرد عن المادة مط و كل مجرد قائم بذاته و هو عقل و عاقل و معقول لذاته. و ايضا لمكان تجرده يكون بسيط الحقيقة و كل بسيط الحقيقة كل الاشياء و تمامها وهو اصلها و به قوامها فيكون متعللاً لكل شىء، وهذا هو معنى البيان و العقل القرآنى.

(٨)

واما الثالث فهو اشارة الى ان خلق الانسان واظهاره في عالم الخلق ورد الى اسفل المسافلين
سبب لرفعه الى اعلى عليين من جهة ايجابه لقابليته لتعليم البيان الذى هو المظهرية التامة
الاسماء التشبيهية والتنزيهية .

(ص ١)

قوله المراد بالميزان الخ

اعلم ان من القواعد الذوقية المقررة عند ارباب المعرفة ان اللفاظ
موضوعة للمعاني العامة فلفظ الميزان عندهم موضوع لكل ما يوزن و يقاس به الشيء
سواء كان من جنس الحديد او من جنس غيره و سواء كان من قبيل القيان وذى الكفتين
والشاقول و المسطر و نحوها او كان من قبيل الصرف والنحو و المنطق و العروض
والعدل والعقل الكامل وغيرها، و سواء كان الشيء الموزون من الجواهر او من الاعراض
ومن الماديات او من المجردات و من الاعيان والذوات او من الصفات و الملكات و
الافعال والاعمال او من غيرها. فعلى هذا يكون اطلاق الميزان على المنطق والصرف و
النحو والعروض والموسيقى والعدل والقرآن والعقل الكامل والانسان الكامل المكمل
على سبيل الحقيقة لاعلى طريق التشبيه والمجاز لان كل واحد منها مما يوزن و يقاس به
ما من شأنه ان يوزن و يقاس به اذ وزن الاشعار بعرضها على قواعد العروض، ووزن الالحان
والنغم بعرضها على قواعد الموسيقى، ووزن الافكار من حيث الخطاء والصواب بعرضها على
قواعد المنطق، ووزن الكتب التدوينية الالهية والاعمال النبوية والولوية الى المأثورة
عنهم بعرضها على كتاب الله القرآن التدوينى، ووزن جميع الكتب الفرقانية والقرآنية
التكوينية وتمام الارقام والنقوش المسطورة فى العوالم الوجودية والالواح القضائية و
القدرية وكتايب الانفس والافاق؛ بعرضها على كتاب الله الاكبر التكوينى الجمعى المختمى
المحمدى الذى هوام الكتاب الافاقية والانفسية واصلها وتمامها كما قيل فيه عليه الصلوة
والسلام فى الفارسيته :

هندوى اوجاى زحل مشترى

ختم رسل سيد انس و پرى

هردو جهان تعبيه در كوى او

آب رخ عقل، نم جسوى او

ولذلك فسر الموازين فى قوله تعالى ونضع الموازين القسط (الاية) بالانبياء و

(٩)

الاولياء عليهم الصلوة والسلام واطلق في الزيارة المانورة على خاتم الاولياء وقطب الموحدين امير المؤمنين (ع) ميزان الاعمال ومقلب الاحوال: اذ بولايته الكلية الالهية يتميز الحق عن الباطل و يصير الباطل زهوقا، و بهدايته التكوينية و التشريعية يفلق ظلمة العدم بنور الوجود و يظهر مراتب الاشياء في استعداد الكمال ومظهرية الاسماء اللطيفة والقهرية وصفات الجمال والجلال ويتميز الصحيح والباطل من الاعمال والافعال والاقوال وبعلمه التام الاتم يوزن العلوم الحققة وبقله الكامل الاكمل يوزن العقول الكاملة القاهرة والكلمات النامات وباحواله و اخلاقه التي هي خالق الله تعالى يوزن الحالات والملكات و بتوحيده و نفيه الصفات يوزن توحيد ارباب الولايات والنهايات ولذلك ورد ايضا في حقه (ع) ان حب على حسنة لا تضر معها سيئة و بغضه (ع) سيئة لا تنفع معها حسنة كما قيل :

انما المانور في نص جلي لا يضر السئي حب على
لان حبه (ع) حب الله تعالى الذي لا تضر بل لا تجتمع معه سيئة و بغضه بغض الله
الذي لا تنفع بل لا تجتمع معه حسنة بمقتضى قوله تقدست اسماءه ان الذين يباعدونك
الما يبايعون الله
مثنوى :

گفت آرى بنده خاصى گزين
هست معذورى من
مرکه خواهد هم نشينى با خدا
وقال آخر :

دوستى با انبياء و اولياء
و نعم ما قيل فيه :

ای علم ملت و نفس رسول
ای بتو مختوم کتاب و جود
داغ کش ناچه تو مشک ناب
حلقه کش علم تو گوش عقول
ای بتو مرجوع حساب و جود
جزیه ده سایه تو آفتاب

(۱۰)

چون تو خلف داشت، که مسجود شد	آدم از اقبال تو موجود شد
نه فلک از جوی زمین خورده آب	تا که شده کنیت تو بو تراب
ما ظلماتیم و تسو نور الهی	راه حق و هادی هر گهری
نور بداد ابله و ظلمت خرید	آنکه گذشت از تو و غیری کزید
خاک سیه بستند و گوهر فروخت	و آنکه بشد برد گری دیده دوخت

ومن هنا قال (ع) معرفتی بالنورانية معرفة الله تعالى : واطلق عليه (ع) فصل
يوم القضاء في دعاء ليلة العرفة من جهة انه (ع) ميزان كل شيء وصورة حضرت العمامة
الفاصلة بين حضرتي القضاء الجمعي الاحدى الوجودى والقدر العلمى ومن لسانه (ع)
قيل ايضاً :

وانى وان كنت ابن آدم صورة
فلى فيه معنى شاهد بابوتى
مثنوى :

در بیان ناید جمال حال او
خود جهان آن يك كس است و آن مه است
هر ستاره بر فلک جزو مه است
خود جهان آن يك كس است و باقیان
جمله اتباع و طفیلند ای فلان
او جهان کاملست و مفرد است
نسخه کل وجود او را بدست
و یظهر من هذا ان وزن الافعال و الاعمال مع انها اعراض غیر قابلة المنقل و
الانتقال؛ باعتبار وجود روح الولاية الكلّیة الالهیة (والتخلق باخلاق الانسان الكامل العلوی
الاعلمی الذی خلقه خلق الله تعالى) فی نفس فاعلها وظهور اثار النورانية بحیه و التمسك
بخیل متین ولایته فیها و صیرورة ذلك سبباً لارتقاءها الى اعلى علین وجود القرآنى
الجبروتی الالهی بمقتضى قوله تعالى شأنه الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه
او ظهور اثار الظلمة و الكدورة ببغضه او عدم التشبث بذیل ولایته فیها و صیرورته سبباً
لتسفلها و نزولها الى اسفل السافلین وجود الفرقانی الناسوتی و باطن نشأة الطبيعة و هاویة

المادة وارتفاع تلك الانوار والاثار من حضيض ناسوت البدن الى ذروة ملكوت النفس
الفاعلة لتلك الاعمال والافعال بحكم تعاكس الايجابى والاعدادى بينهما وتجاذبهما للنفس
الى احدا الجانبين؛ بمنزلة ميزان ذى كفتين اما الى جانب الاعلى من دار النعيم وجنة الخلد
وملك لا يبلى بقدر ما فيها من تلك الجهات النورانية والامتعة الاخرى الباقية ان كانت
من المقربين او من اصحاب اليمين او كانت طينته من عليين، واما الى جانب الدرك الاسفل
من ميزان الجحيم بقدر ما فيها من تلك الجهات الظلمانية والامتعة الفاسدة الفانية ان
كانت من اصحاب الشمال و كانت طينته من سجين من جهة رجوع كل شئ الى اصله و
انجذابه الى جنسه
مثنوى :

ناريان مر ناريان را طابند	ناريان مر ناريان را طابند
سجن دنيار اخوش آيين آمدند	كافران چون جنس سجين آمدند
سوى عليين بجان و دل بشدند	انباء چون جنس عليين بدند

فتبين مما حققناه ان ميزان الاعمال بل ميزان كل شئ من ذى المقاييس و الاكياس
هو الانسان الكامل الختمى (ص) واليه يرجع جميع ما ذكر فى تفسير الميزان المذكور فى
الكتاب التدوينى القرانى باعتبار حقيقته و روحه مثل ماورد من تفسيره بالعدل التام
الكامل الالهى الذى به ينال كل ذى حق حقه ويصل الى كماله المترقب له لا جيل كونه
خليفة الله و وجوب كون الخليفة واجداً لصفات المستخلف عنه
مثنوى :

آن زمان كافغان مظلومان رسد	شير مردانند در عالم مدد
آن طرف چون رحمت حق ميدوند	بانك مظلومان زهر سوبشوند
آن طيبان مـ رضاهى نهان	آن ستونهاى خلمهاى جهـان
همچو حق بيعلت و بى رشوتند	همحض مهر و داورى و رحمتند

و مثل ما قيل مقتبساً عماورد عن مشكوة الحكمة ومصباح المعرفة من ان ذاك
الميزان هو العقل التام الكامل والادراك الصحيح الصريح المحيـط بجميع الاشياء و

حقايقها القرآنية ورقاقعها الفرقانية بحيث لا يشذ عن محيطته شئ في الارض ولا في السماء ولا يعزب عنه متقال ذرة من ذرات الهباء ، وان احدى كفتي هذا الميزان حقايق الاشياء مطلقا بجميع مراتبها في الوجود العيني حتى الافعال والاعمال والاقوال ، والكفة الاخرى ظهورها في المجلى الاتم الاكمل والموطن الرفيع الاعلى باعتبار كونه حقيقة الواقع وكبد الاعيان وحاق نفس الامر الذي صدقية كلشئ وحقيقته باعتبار مطابقته او مطابقته معه بل من جهة كونه حقيقة كلشئ لاتحاد العاقل بالمعقول و المدرك بالمدرک . ورجوع ذلك الى ميزانية الانسان الكامل لجميع الاشياء من جهة كون عقله التام الكامل صورة عقل الله الجمعي القضائي الاحدى الذي لا يذادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها فهو النفس الامر الحقيقى وحاق الواقع وكبد الاعيان الذى به يتميز الصدق من الكذب والحق من الباطل .

مشوى :

جشم آدم كو بنور ياك ديد جان و سر نامها كشتش پديد
چون ملك انوار حق ازوى بتافت در سجود افتاد و در خدمت شتافت

و مثل ما قيل : ان هذا الميزان هو ميزان الاعمال ، وان وزنها في عالم البرزخ و نشأة الملكوت و دار الآخرة باعتبار انها في يوم الزرع و نشأة الناسوت و دار الدنيا تصير سببا لحصول الملكات الجوهرية و الادراكات الذاتية المتحدة مع حقيقة النفس لقاعدة الحركة الجوهرية و اتحاد العاقل بالمعقول ثم تصير تلك الملكات و الادراكات في يوم الحصاد و نشأة الملكوت و دار العقبي جهات فاعلية النفس و انشائها للمصور الملكوتية المناسبة معها و ظهورها بتلك الصور القابلة لان توزن بالموازين الدهرية الملكوتية اما بوزن نفس تلك الصور بالمعنى المناسب لوزنها في ذلك العالم او من جهة ملاحظة آثارها النورانية و الظلمانية او مقدار تاثيرها في وجود النفس و هويتها مثل ان تلك المدركات و الملكات ان كانت من جنس الحركات و المدركات الصورية و المتقدرات الخيالية تصير النفس منتكسة الرأس منغمرة الوجود في ظلمات متراكمة بعضها فوق بعض فيرجح سيمائها على حسناتها فتدخل في نار الجحيم و تصير ذات غصة و عذاب اليم . وان كانت من جنس الحقايق النورية العقلية و المدركات الالهية و المعارف الربانية تصير فرحانة مسرورة بنور الله و

(۱۳)

غفرانه منغمسة فى الانوار الجبروتية و ابحر رحمته مرتقية الى اعلى مراتب الكمال و
الجمال مشاهدة بوجه الله المبدء المتعال .

مثنوى :

اين بخاك اندر شد و كل خاك شد
و اين نمك اندر شد و كل پاك شد

و يقرب من هذا ما قيل ان ميزان كل انسان هو صحيفة نفسه وذاته التى هى عين
مدر كاته وملكاته المشتملة على كفتى حسناته و سيئاته الموزونة كل منها بمعادلاته و
مقابلاته وان وزن الاعمال والافعال باعتبار وزن صحائف افعاله ونياته او وزن مخترعاته و منشئاته
كما قال قدس اسمائه وصفاته و كل انسان الزمناه طائرته فى عذقه و نخرج له يوم
القيمة كتاباً يلقيه منشوراً.. او رجوع هذا الوجه والذى قبله الى الانسان الكامل من جهة انه
بمعكم انفسكم فى النفوس وارواحكم فى الارواح واجسادكم فى الاجساد اصل جميع
النفوس والارواح الجزئية والكلية وهو نفس الله القائمة بالسنن وروح الارواح وعقل العقول
فهو حقيقة تلك الصحف النفسية والارواح الجبروتية و الملكوتية ومنشئاتها عين منشئاته
لكن مع حفظ تقدس ذاته وتنزه جهاته

مثنوى :

مرتبہ ی انسان بدست اولیا	صبغة چون حیوان شناسش ای کیا
بندہ خود خواند احمد در رشاد	جمله عالم را بخوان قل یا عباد
عقل عقلمند اولیاء و عقلمها	بر مثال اشتیران تما انتہاء

سنالى

روشن آن بدری که کمتر منزلش عالم بود
خرم آن صدری که ذاتش قبله اعظم بود
این جهان آثار او دارد از آن دلبر شده است

وان جهان انوار او دارد از آن خرم بود
و مثل ما ذکرناه فى بعض مسغوراتنا بعد ما فسرنا الميزان بميزان الظاهر
و الباطن و ميزان الباطن بميزان الاعمال بقولنا اذا جاء يوم العرض الاكبر و جمع الشمس

(١٤)

و القمر ورأى الانسان يومئذ ما تقدم وتاخر، وضع ميزان ملكوتى فى وعاء الدهر مشتمل على كفتين عرضها كعرض السموات والارض احديهما وهى اليمينى ، فى الدهر الايمن الاعلى وهى صورة العقل الكلى والنفس الكلية الالهية المنطوية فيهما بوحدتهما الوجودية جميع الارواح. أو النفوس الكلية و الجزئية والاخرى وهى اليسرى ؛ فى الدهر الايسر الاسفل : وهى حقيقة القوة الوهمية الشيطانية المشتملة على جميع رقايقها الجبئية والطاغوتية فتوزن به اعمال العباد بامر الرب الذى لبالمرصاد ، فتسرى النفس حيثئذ كلما عملته من خير وشر محضرا فكل عمل يكون اصله من سدرة منتهى العقل الكلى وعرقه من كلمة طيبة اصلها ثابت وفرعها فى السماء ؛ النفس الكلية يحن اليهما و يتصل بهما .. وكل عمل يكون اصله من شيطان الوهم وعرقه من شجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار ؛ سلطان الخيال ينجذب اليهما. فان كان الغالب وزن الاعمال الصالحة يتبعها النفس فى الانجذاب الى ذلك العالم الاعلى والاتصال بالسعادة القصوى فتدخل حظيرة القدس وجنة الماوى فتسرى فى جنات نعيم الذات والصفات والافعال مالا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر .. وان كان الغالب وزن افعال السيئة تجذبها الى دار البوار جهنم يصلونها وبئس القرار فتدخلها فى نيران السقر لراحة للبشر لاتبقى ولا تذروا تذيبهم من العذاب الاكبر انتهى .

ورجوع هذا الوجه الى الميزان الكمالى الانسانى الختمى لاجل ان مرادنا من العقل الكلى و النفس الكلية ؛ عقل الانسان الكامل الختمى ونفسه المقدسة الشريفة من جهة انه ختام معراجى التركيب والتحليل ، وغاية كمال العلاء والاستجلاء ، و تمام قوسى النزول والصعود ، و كونه باب الابواب لحشر الكل والسير الى الله تعالى وملكوته الاسنى والاتصال بالرفيق الاعلى والحظ الاثم الاوفى المناسب لجعله ميزانا للنشأة العقبى و لو كان المراد منهما العقل الاول اورب النوع الانسانى والنفس الكلية البادية فرجوعه اليه ثابت ايضا لما ثبت فى مقامه من اتحاد العقول و النفوس الباديات مع العقول والنفوس الصاعدات الكليات لاجل اتصال مراتب قوس نزول الوجود مع قوس صعوده اتصالا اتحاديا بحسب الحقيقة من جهة وحدة فعل الله السارى فى الذرارى وامره الذى هى صورة

(۱۵)

ذاته بحکم وما امرنا الا واحدة

مثنوی:

متحد جانهای شیران خداست	جان گرگان و سکان از هم جداست
کان یکی صد جان بود نسبت بجسم	جمع گفتم جانهاشان من باسم
صد بود نسبت بصحن خانها	همچو آن يك نور خورشید سما
چونکه برگیری تو دیوار از میان	ليك يك باشد همه انوارشان

و جهل احدی الکفتین؛ الحقيقة الشیطانية من جهة انها مظهر اسم المضل
الذی هو من مدنة اسم الله الاعظم الجامع لجميع الاسماء الذی ذاک المیزان الختمی
الانسانی مظهره و صورته

شبستری :

طفیل ذات او شد هر دو عالم	در آخر «گشت پیدا ذات آدم
همی گردد بذات خویش ظاهر»؟	نه آخر؟ علت غائی با آخر

الی قوله

از آن دانسته‌ای تو جمله اسماء که هستی صورت عکس مسمی
و کذا ما قيل بعد تفسیر المیزان بهیزان الاعمال ایضا من ان وزن الاعمال
القلبية و القالبية ؛ باعتبار الصورة الدهرية الملكوتية والوجود القرآنی الذی لها فی
وعاء الدهر و حضرة الملكوت الاعلی و الاسفل بل فی جمیع العوالم السکلیة و النشأت
الا لیهة من جهة ان کلاما فی العالم الادنی ظلال و عکوس لما فی العالم الاعلی
کما قيل فی الفارسیة :

چرخ با این اختران ؛ نغز و خوش و زیباستی

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

صورت زیرین اگر بر نردبان معرفت

بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی

و ان لكل موجود مادی زمانی قبل وجوده بهذا الوجود الکوئی اطواراً من

(۱۶)

الکون و التحقق و انواعاً من الوجود و الحصول فى العوالم الکلیة الالهية الستى کلها مراى جمال الله و جلاله ، فکذلك للاعمال و الافعال الانسانية قبل و جـودها فى نشأة الطیعة ظهورات فى عوالم کلیة و بروزات فى نشأة الالهية من حضرة الاعيان الثابتة و حضرته القضاء العقلی و القدر النفسى و عالم المثل النزولى بوجه یناسب و جـودها فیها ثم اذا نزلت فى هذا العالم و ظهرت بصورة الفرق و الفتق بعد ما كانت موجوده بنـحو الجمع و المرتق ترفعت الى ماعنه بدئت فتظهر فى القوس الصعودی بصور مشابهة لصورها النزولية لایین تلك الصور^۱ من جهة ان مدارج الوجود دورية و لا تکرار فى التجلى الاحدى الالهی .

و المحیقة المیزانیة ایضاً ظهورات مختلفة و بروزات متفاوتة فى تلك العوالم و النشآت بصور مناسبة لظهورها فیها فى اى الاعمال و الافعال القلبية و القلبية بـل الاقوال ایضاً بحکم ان السمع و البصر و الفؤاد کل اولئك كان عنه مسئولاً باعتبار ظهورها فى کل واحد منها ؛ توزن بما ظهر و تحقق فيه من افراد حقيقة المیزان ؛ فهى فى عالم البرزخ و نشأة القيامة توزن باعتبار صورها الدهرية و جودها الملكوتی الذى هى بحسب هذا الوجود ثابتة مجتمعة فى وعاء الدهر بالموازين الدهرية الملكوتية ، و فى عالم الجبروت توزن بفردھا الجبروتی ، و هكذا فى حضرة اللاهوت...

و رجوع هذا الوجه الى الانسان الكامل من جهة ثابت بالبرهان النیر العرشى و حکم العقل المضاعف من ان جمیع ما فى العوالم الوجودية الالهية من الطولية و العرضية ظلال و افياء للمحیقة الانسانية الکمالية الختمية وهى ظل الله تعالى

مثنوى :

سجده اشباح در تأثیر اوست

جمله ارواح در تدبیر اوست

سجده آرد پیش آن دریای جود

صد هزاران بحر و ماهی در وجود

ایضاً :

عقل و جان خلق را سلطان توئى

عقل جان و جان جان ای جان توئى

کل موجودات در فرمان تست

عقل کل سرکشته و حیران تست

(۱۷)

و ان وزن الاعمال انما هو من جهة ظهور کمالات تلك الحقيقة الالهية فى نفس فاعلموا ظهور انوار ولايتها فيها او ظهور آثارها و انوارها فى حقايقها الملكوتية و عدم ظهورها فيها لان هذا المعنى هو المناسب لوزن تلك الحقايق الملكوتية بالموازن الدهرية الالهية ففى الحقيقة احدى كفتى ذاك الميزان حقيقة الانسان الكامل الختمى العلوى (ع) باعتبار مرتبتها الجمعية الكمالية المحيطة بجميع العوالم والنشآت، والجامعة لجميع حقايقها و رقايقها، والكفة الاخرى هى النفس التى يراد وزنها فيوزن حظها من الكمالات اللاهوتية بمقدار احتظاها من تلك الكمالات، وحظها من الكمالات الجبروتية بمقدار احتظاها منها وعدم حظها منها بعدم احتظاها من تلك الكمالات وهكذا بالنسبة الى سائر العوالم والنشآت ... و قريب من هذا ما قيل :

ان هذا الميزان هو بعينه عالم الملكوت ونشأة البرزخ و القيامة الكبرى التى هى صحيفة دهرية ملكوتية مشتملة على جميع مشتتات عالم الزمان والمكان ودار الحركة و التجدد التى من جمالتها الاعمال و الافعال الانسانية بنحو الوحدة والسزاجة، وان وزن الاعمال فيها باعتبار انها يوم تبلى السرائر، وان الاعمال و غيرها تظهر فيها بصورها و حقايقها الملكوتية و ماعليها، من النورانية والظلمانية بحسب كمال فاعلمها ونقصانها و صفاء ضميره و كدورته و زنة كل منهما بمقابله. و رجوع هذا الوجه الى الانسان الكامل من اجل انه ملكوت كل شى و هو باطن القيمة و حقيقةها و معاد الخلاق و غايتها و هو يمين الله الذى السموات مطويات يمينه و لانه قطب رحى الوجود و مركز دائرة التوحيد و الشهود الذى به ينحقق الفناء التام و المحو و الطمس و المحق المطلق و ظهور الحق بالقهارية المطلقة و الاحدية التامة فى القيمة الصغرى والوسطى و العظمى والكبرى ولذلك سمي الامام الثانى عشر بالقائم و جعل من اشراط الساعة

مشنوى :

هين كه اسرافيل و قنند اوليا	مردہ را زایشان حیاتست و نمبا
جانهای مردہ اندر کسور تن	بر جہد ز آوازشان اندر کفن
گوید این آواز آواها جداست	زنده کردن کار آواز خداست

(۱۸)

ما بمرديم و بكلی کاستيم	بانك حق آمد همه بر خاستيم
بانك حق اندر حجابوبی حبيب	آن دهد کو داد مریم راز جيب
ای فناتان نیست کرده زبر پوست	باز گردید از عدم ز آواز دوست
این همه آوازاها از شه بود	گر چه از حلقوم عبد الله بود

و با لجمله کل ما ذکر فی تفسیر المیزان و تأویله مما نقل او لم ینقل لیس بخارج عن دائرة میزانية الانسان الكامل فلذلك لم یفسره المصنف قده الابه و بالمنطق الذی هو من شروق شمس هویتة و انوار ولایتة لما تقرر فی مقامه من انتهاء جمیع العلوم سیما العلوم الحقیقیة الی الانبیاء و الاولیاء سیما خاتم الاولیاء و قطب الموحدین العلی الاعلی علیه الاف التحية و الثناء... هذا تمام الکلام و تحقیق المرام فی بیان معنی المیزان المذكور فی الکتاب بما یلیق بالمقام مع رعایة الاختصار...

و اما بیان اشتماله علی الکفتین و العمود و اللسان ففی الانسان الكامل فکفته باعتبار برزخیتة بین بحرئ الوجوب و الامکان و طرازیتة لعالم الامر و الخلق و الجمع و الفرق و حضرتی الظهور و البطون و مجالی النور و الظلمة بمقتضى قوله تقدست اسمائه مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا یبغیان

مثنوی

اهل نار و اهل نور آمیخته	در میانشان کوه قاف انگیخته
اهل نار و نور با هم در میان	در میانشان بحر ژرفی یسکران
همچو در کان خاک و زر، کرد اختلاط	در میانشان صد بیابان و رباط
همچنانکه عقل در درو شبه	مختلط چون میهمان یکشبه
بحر تلخ و بحر شیرین همعنان	در میانشان برزخ لا یبغیان

و من جهة تخمیر طینتہ بیدى الله تعالى اربعین صباحاً و مظهریتة اصفات الجلال و الجمال و الکمال، و للاسماء التشبیہیة و التنزیہیة و اللطیفیة، و القهریة و ایصاله مظاهر تلك الاسماء و الصفات الی کما اها الذی خلقت لاجله فباحدى الکفتین توزن مظاهر اللطاف و الجمال، و بالآخری مظاهر القهر و الجلال. و من جهة کونه بدو دائرة الوجود

(۱۹)

و ختمها و جمعه بین قوسی تلك الدائرة و كونه عیزانا لكل واحد منهما كما قيل:

دوسر خط حلقه هستی بحقیقت بهم تو پیوستی

او من جهة عقليه النظرى و العملى ، و قوتیه العمالة و العلامة

و اما عموده الرابط بين الكفتين فهى تجليات الاسماء الاولى الذاتية التى هى مفاتيح غيب مغيب الوجود و الفيوضات الواردة من هذه الاسماء و سائر الاسماء و الصفات التى هى سدنة تلك الاسماء على قلبه الكلى الجمعى الاحدى الذى هو قلب جميع العوالم الامكانية و الحضرات الوجودية من جهة كونه مستوى الرحمة الرحمانية و الرحيمية الوجودية و المجلى الاتم الكامل للحضرة الالهية بحكم ما وسعنى ارضى و لاسمائى و بل وسعنى قلب عبدى المومن التقي التقي

مثنوى:

گفت پیغمبر که فرموده حق است من نكنجم هيچ در بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز من نكنجم ابن يقين دان ای عزیز
در دل مومن بكنجم ای عجب گر مرا جوئی در آن دلها طلب

جامه

بتی کز حسن در عالم نمیکند عجب دارم

که دایم در دل تنکم چگونه خانمان سازد

و من جهة حدائقه الباكسورة التى ذاق عنها الروح القدس فى الجنان

الصاقورة

مثنوى

چون معلم بود عقلش ز ابتدا بعد از آن شد عقل شاگردی و را
و اما لسانه فهو التمين الاول و مقام جمع الجمع و حقيقة الحقائق و الاحدية الذاتية التى تلك الحقيقة الكلية الكمالية صورته و ظلّه بحكم الم ترائى ربك كيف مد الظل

مثنوى

كيف مد الظل که نقش اولیاست عکس مه رویان بستان خداست
سایه یزدان بود بنده خدا مرده عالم بود زنده خدا

(٢٠)

و اما فى المنطق فكفناه بمبحث التصورات و التصديقات و اشتمال كل منهما على البحث عن المواد و البحث عن الصورة، وعموده البديهيات و الضروريات و المعلومات التصورية و التصديقية . وقيل هو قوة الفكرية و حركاتها بوجه والعقل بالفعل بوجه آخر.. ولسانه العقل القدسى المسمى فى لسانهم بالعقل الفعال المفيض للمصور القدسية و النتائج الفكرية بحول الله المتعال و قوته على النفس الانسانية و عقله القرآنى المسمى بالعقل المستفاد لما ثبت فى مقامه من ان الافكار معدات لحصول النتائج و ان لا موثر فى الوجود الا الله و امره النافذ وقضاه المبرم .

ثم ان وجه اختيار هاتين النعمتين من بين النعم الالهية لاجل ان غرضه (قده) ذكر جلائل نعم الله تعالى وعظيم مواهبه الواسلة الينا ولاريب فى ان من اعظم النعم الالهية و المواهب الربانية على الانسان تعليمه البيان ومقارنة كتاب نفسه مع علم الميزان لان بالاول الذى هو صورة ذاته وفصل حقيقته يصير قابلا لحمل الامانة العظمى الالهية و الخلافة الكبرى الاسماوية ، و بالثانى يصير معصوما عن الخطاء فى الافكار فيتحلى بالصور القدسية ويتصل بعالم الانوار فيكون اعطاء هاتين النعمتين بمنزلة اعطاء جميع النعم الالهية و المواهب الربانية . هذا بناء على ان يكون المراد من الميزان المنطق و اما لو كان المراد به الانسان الكامل فوجه اختياره كونه الواسطة الوجودية فى افادة تلك النعم الجليلة و افاضة تلك المواهب السنية بل هو اصلها و تمامها وبه كمالها وقوامها، او من جهة كونه اصل جميع النفوس والارواح و انعكاس كل ما يصل الى قلبه النقى النقى من الافاضات والمواهب الربانية التى من خطايرها مقارنة الكتاب الا فاقى مع نفسه المقدسه الكاملة الى كافة الاظلة والاشباح ، مع ان الحمد المذكور فى الكتاب كان بلسان الانسان الكامل من جهة ان مصنف الكتاب من ورثته و اغصان شجرته بحكم العلماء ورثة الانبياء، او لما اشرنا اليه سابقاً من ان كل حامد ينبغي ان يقصد عند حمده لبراء الكل ما حمده ذاته المقدسة الوجودية ، او حمده به الانسان الكامل المختمى الذى هو صورة ذاته بجميع السنة الحمد وآلاته من جهة كون ذلك القسط من الحمد الذى هو الحمد الجامع لجميع انواعه و آدابه هو اللائق بحضرته وجناحه ، ولان فيما ذكره (قده) حمد

(٢١)

ذاك المظهر الاعظم و المجلى الائم الذى لا يتحقق اداه حمد بارء النسم وجاعل النور
و الظلم الا بجمده وشكره بما افاد وانعم

مثنوى

شكر كن مرشكران را بنده باش پيش ايشان بنده شو پاينده باش
خدمت من طاعت و حمد خداست تا نيندارى كه حق از من جداست
ففيما صنعه «قدس سره» تعليم للسالكين وارشاد للناسكين ان يشفعوا حمد الحق
تعالى بحمد الانسان الكامل لما ذكر من النكات والدلائل كما شفيع تقدست اسماء ذكره
بخلقه بقوله: الرحمن خلق الانسان ليعلم انه صدر جريدة الامكان و اصل عوالم الغيب
والعيان والله الموفق والمستعان ...

ص ٩

قوله ان اريد بالكتساب الخ

قد تبين مما اصلناه فى تحقيق معنى الميزان وحقيقته من وضع الالفاظ للمعاني
العامية ان لفظ الكتاب موضوع لكل ما ينتقش فيه الشئ سواء كان من القراطيس والالواح
الظاهرية او من الالواح والصحائف المعنوية: من صحائف الاذهان العالیه والسافلة او من
مجالى الاكوان الوجودية والاعيان الخارجية وعلى الاخير كانت من المجردات الامرية
او من المكونات الخلقية وسواء كان نقشه من الارقام والحروف الكونية والالفاظ والكلمات
الظاهرية او من الارقام والنقوش المعنوية الالهية والحروف العاليات البسيطة اللاهوتية
او الكلمات الثامات الجبروتية الابداعية او الايات المحكمات الملكوتية الاشائية والزبر
والبينات واخر متشابهات الناسوتية الاختراعية والتكوينية . وعلم من هذا : ان اول
الكتب القرآنية الالهية الذى هو اصل جميع الكتب الاصلية الكلية ومبدء تمام الصحف
الالهية والالواح الحقيقية والخلقية؛ اما هو حضرة الاحدية الذاتية ومرتبة التعين الاول
المعبر عنها عندهم بمقام جمع الجمع واصل الجمع وحقيقة الحقائق وبرزخ البرازخ
الاكبر ومحدد التعينات والحقيقة المحمدية والطامة الكبرى ومقام اودنى والافق الاعلى
من جهة ان ذلك المشهد الجمعى الاحدى الالهى اول المجالى الغيبية الوجوبية لحقائق
آيات الله تعالى وبدايع حكمته المستجنة فى غيب مغيب ذاته وحقيقته والمستكنة فى عنقاء

(٢٣)

مغرب وجوده وهويته وهو مرتبة العلم الاحدى الذاتى الجمعى القضاى الذى هو بوحدته
الحقه الحقيقية عقل بسيط اجمالى قرآنى للمحق تعالى بالنسبة الى جميع الحقايق
الالهية والاسمائية والصفائية ومظاهرها الامكانية ورقايقها الاكوانية: جزئيا وكليها، صغير
ها وكبيرها، رطبها ويابسها درتها وذرتها بحيث لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها، ولا
يعزب عنه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء . وفى هذه المرتبة يشاهد الحق ذاته بذاته
ويشاهد كمالات ذاته بتبع شهود ذاته شهوداً واحدياً جميعاً بسيطاً ساجاً منزهاً عن كثرة
التعينات وتعدد مفاهيم الاسماء والصفات . كما قيل:

دى عشق نشان بى نشانى ميگفت

اسرار كمال جاودانى ميگفت

اوصاف جمال خوشتن بى من و تو

باخود بزبان بى زبانى مى گفت

وليس وراء عباداتها قرية ولا يسبقها مجلى ولا مرتبة اذوارها مرتبة غيب الغيوب
ومقام صرف الهوية المغربية الوجودية التى لا اسم له ولا رسم له ولا نعت له ولا وصف له وليس عنه
خير ولا عبارة ولا يمكن اليه الايماء والاشارة بل هو كما قيل:

عنقا شكار كس نشود دام باز چين

كاین جا همیشه باد بدست است دام را

وثانى الكتب الالهية حضرت الواحدية والتعين الثانى التى هى بعد تلك المرتبة
ويعبر عنها بمقام الجمع والحضرة العمامية والبرزخية الثانية ومقام قاب قوسين والرحمة
الوصفية والحقيقة المحمدية البيضاء ونحوها من الالقاب وهى المجلى الثانى للحروف
البسيطة الالهية والكلمات الثامات الربانية والنقوش والارقام العاليات الصمدانية التى
كتبها يدى الرحمن بالرحمة الذاتية والصفائية فى تلك الصحيفة النورية الوجودية بالفيض
القدس والتجلى الاعلى الانفس بالنكاح الاول الاسمائى لباعث رقيقة حبيبة وجاذبة عشقية
بين مفاتيح اول غيب الهوية الذاتية والحقايق الاسمائية والصفائية والاعيان الثابتة الامكانية
لطلب شهود كمال الجلاء ونهاية الاستجلاء وفيهذه المرتبة يظهر مفاهيم الاسماء والصفات

(٢٣)

ورقاؤها المسماة بالماهيات والأعيان الثابتات وفيها يشاهد الحق تعالى ذاته بصور اسمائه وصفاته شهوداً علمياً قديراً تفصيلاً أحاطياً بكل شيء ودررة وذرة وفي، وفيها جاءت الكثرة ماثت وكثمت كما قيل :

الواحدية مظهر للذات	يبدو ومجمعه لفرق صفات
الكل فيها واحد متكرر	فأعجب لكثرة واحد بالذات
فهي العبارة عن حقيقة كثرة	في وحدة من غير ما اشتائى

ومن جهة ان تلك المرتبة اى الواحدية اصل جميع الكتب الالهية والكونية التي بعدها ومنشأها وتمامها سميت بام الكتاب الاكبر ايماء الى انها هيد، ما بطن وما ظهر .
كما قيل :

آدم كه زهر دو كون آثار نبود

بر لوح وجود نقش اغيار نبود

معشوقه و عشق وما بهم هيوديم

در گوشه خلوتى كه اغيار نبود

و قال المولوى المعنوى فى كتابه المثنوى:

منسبط بوديم يك گوهر همه	بى سرو بى پايديم آن سر همه
يك گهر بوديم همچون آفتاب	بى كره بوديم صافى همچو آب
چون بصورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سايباى كنكره
كنكره ويران كنيد از منجنيق	تارود فرق از ميان اين فريق

والمرتبة الثالثة من مراتب الكتب الالهية مرتبة تجلى الحق تعالى بالتجلى الابدائى والفيض المقدس والرحمة العامة الامتنانية الوجوبية و كلمة كن الوجودية و المشية السارية والرحمة الواسعة والنفس الرحمانى والحق المخلوق به لاطهار ما كمن فى غيب هويته واستتر فى ممكن علمه واختفى فى كنز مخفى ذاته وفيهذه المرتبة يظهر الحق تعالى بصور اسمائه وصفاته ظهوراً عينياً خارجياً ويبرز ما بطن فى غيب وجوده واستتر تحت اشعة شمس هويته من النقوش العلمية والحروف البسيطة العالية و الارقام الالهية

(۲۴)

المسطورة في مرتبتى الاحدية والواحدية وكتابتى الجمع والتفصيل فى صفحتى الافاق
والانفس وقوسى النزول والصعود لكل ماله قابلية الوجود العيني و الظهور الخارجى
بالتكاحات الاربع: الروحانى والطبيعى الملكوتى والعنصرى السفلى و الجمعى الاحدى
بحيث يظهر بهذا الظهور لنفسه وغيره ويترتب عليه الاثار المرغوبة منه على مراتب الاشياء
فى الوجود ودرجاتها فى البروز والظهور ، كما قيل :

پرتو حسن او چو پيدا شد عالم اندر نفس هو پيدا شد
وام کرد از جمال او نظری حسن رویش بدید و شیدا شد

والى هذا الظهور والكمال المسطور اشارة المنصور بقوله :

ايكه در ظاهر مظاهر آشكارا کرده سر پنهان هويت را هويدا کرده
تا بود در واحدیت مرا حدرا فتح باب از تجلی اولا مفتاح اسما کرده
تا هويدا از الف گردد حروف عالیات خود الف را از تجلی دوم ، «با» کرده
در مجالی جلوه داده آفتاب ذات را زو همه ذرات ذریات پیدا کرده
انصداع جمع و شعب و صدع برهم بسته ای تا چنان ظاهر شود گنجی که اخفا کرده
اولا از فیض اقدس قابلیات وجود داده ای و از فیض مقدس بذل آلا کرده
تا نباشد جز تو و مشهودی چو واحد در عدد مراحد را ساری اندر کل اشیا کرده
در میان ظاهر و باطن فکندی وصلتی نام ایشان ظاهراً معجون و لایلا کرده
عشق را از سر منظوری وجه ناظری گاه وامق خوانده نامش گاه عذرا کرده

وهذا الكتاب الجمعی الالهی والخطاب المحکم المبرم الذی لا یغادر صغیرة ولا
کبیرة الا احصاها شاکلة سابقة فی الکلیة والاحاطة والتمامیة والاصالة ویمبر عنه بالکتاب
التکوینی نظرا الی حصوله بکلمة کن الوجودیة التکوینیة الی اول کلمة شق اسماع
الممکنات بمقتضى قوله تعالى انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له ~~هکن~~ فیکون
بل هو نفس تلك الکلمة النوریة الوجودیة والنفس الرحمانی الذی هو بازاء النفس الانسانی
وبانبساطه و سریانه فی مقارع الکلمات الوجودیة و مخارج حروف النشآت الخلقیة و
الامرۃ الی الی بازاء الحروف الثمانیة والعشرین من حروف التهجی و منازل القمر

(۲۵)

او بعدد حروف الحمد لله رب العالمین يظهر الحقایق الامکانیة والشئون الالهیة والمکنونات
الاسمائیة، كما قيل :

تعالی الله قدیمی کو بیکنم
جهان خلق و امر اینجایکی شد
و قيل أيضاً :

چون درخشید آفتاب رحمت رحمانیت
مطلعش از قبه عرش معلا کرده ای
روز آخر گشته و مارا شبستان تیره بود

ناکهان عالم پراز خورشید رخشا کرده ای

و قدیمی بالکتاب التکوینی مایقابل التدوینی مطلقاً ای مالیس بین الدفتین
فی شمل مرتبتی الاحدیة والواحدیة ، وقد یطلق علی مایقابل الابداعی و یجعل وسطاً
بینه و بین التدوینی التشریعی فلا یشمل الاعالم المواد و دار الحركات و هذا الکتاب المستطاب
و انکان من حیث اصله و حقیقته احدیة الذات فردانی النعت و الوصف بمقتضی قوله
و ما امرنا الا واحدة الا انه لکونه رفیع الدرجات ذا العرش المجید فعلاً لما یرید
مشتماً علی مراتب کثیرة و ظهورات متفننه کلها کتب ربویة و صحائف الهیة ، هی من
حیث جزئیات و فروعها خارجة عن الحد و العد و الحصر و الضبط كما قال تقدست اسماء :
قل لو کان البحر مداداً لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی (الایه)
بل جمیع ذرات العالم تصنیف الله و کتاب ذاته و مجالی آیاته کما قيل :

بنزد آنکه جانش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است
عرض اعراب و جوهر چون حروف است

مراتب جمله آیات و وقوف است
زوی هر عالمی چون سوره خاص
ایضاً

هر ورقی دفترست معرفت کردگار
برك درختان سبز در نظر هوشیار

لكنها من حيث كلياتها و اصولها تنقسم الى كتب كلية و صحائف
 اصلية منها تقسيمها الى الافاقى و الانفسى اخذاً عن قوله تعالى سفيهم آياتنا
 فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقد يسمى الاول بالفرقانى
 التفصيلى نظراً الى تفصيل آياته وتعدد زبره وبيئاته والثانى بالقرآنى الاجمالى من جهة
 احدية جهاته وبساطة ذاته وجمعية وجوده وكمالاته كما اشار اليه كتاب الله الاكبر وسره
 المضر المستتر ختم الاولياء وسيد الاصفياء بقوله عليه السلام :

اتزعم انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر
 وافت الكتاب المين الذى باحرفه يظهر المضر

وجه تسمية الثانى بالانفسى ظاهر لانها نسبة الى كتاب النفوس و صحائف
 الارواح التى كل واحدة منها لكونها بسيطة الحقيقة هى كل الاشياء التى دونها . وتمامها
 كتاب جامع ربانى وكلام تام الهى قرآنى ، واما تسمية الاول بالافاقى فمن جهة ان
 كل واحدة من الصحائف الوجودية والعوالم النزولية والصعودية والنشأت الطولية و
 والعرضية التى تشمل عليها تلك الصحيفة النورية الكلية الالهية بل كل ذرة من ذرات
 وجودها؛ افق من آفاق مطالع شمس هوية الحق تعالى و طوابع كوكب درى الوجود
 المطلق ومشرق من مشارق سبحات وجه رب الفلق و يحصل من مد سير نور ايرها فى
 قوسى النزول والصعود من افق وجودات تلك العوالم ومدار هوياتها ايام وشهور ربوبية
 وسنون واعوام الهية كلها مجالى آيات الله ومنصات انوار ذاته ومظاهر اسمائه وصفاته
 كما قيل :

جهان را سر بر آئينه اى دان بهر يك ذره اى صمد مهر تابان
 اگر يك قطره را دل بر شكافى برون آيد از آن صد بحر صافى
 بهر جزوى زخاك اربى كرى راست هزاران آدم اندر وى هويد است
 باغضا پشه اى هم چند پيل است دزاسما قطره اى مانند پيل است
 درون خبه اى صد خرمن آمد جهانى دودل يك ارزن آمد
 به پر پشه اى در جاي جاني درون نقطه چشم آسمانى

(٢٧)

بدان خوردي كه آمد حبه دل خداوند دو عالم راست منزل
ثم ان كل واحد من هذين الكتابين مشتمل على كتب اخرى اصلية كلية وينقسم
الى اقسام عديدة اولية مثل ان الكتاب الافاقي مشتمل :

على الكتاب الجبروتى العلقى الالهى المسمى بام الكتاب وفصل الخطاب وهو
العقل الاول والممكن الاشرف الاقرب بل جملة العقول الكلية التى كلها نور واحد و
شئ فارد وتسمى طولياتها بالجبروت الاعلى والقضاء الاجمالى الوجودى وعرضياتها
بالجبروت الاسفل والقضاء التفصيلى نظراً الى انها لبساطة حقايقها و سزاجة هو ياتها
واحدية ذواتها مشتملة على جميع الاحرف البسيطة الوجودية والكلمات التامات الالهية
وكمالات الحقايق الامكانية بنحو الجمع والوحدة والرتق والاجمال ويسمى ذلك المجلى
الانم والمشهد الارفع الاكرم بالقلم الاعلى وكتاب الختم والقضاء من جهه فعاليتها و
وساطته فى افاضة كمالات مادونه وتسطيره ما انتقش فى كتاب وجوده وصحيفة ذاته
من النقوش الالهية والارقام الربوبية بنحو البساطة والاجمال والابرار فى النفوس الكلية
والالواح الملكوتية والصحائف الوجودية بنحو التفصيل والاحكام كما اشار اليه العطار قدس
بلسان الرمز بقوله :

ابتدأى كار سيمرغ عجب	جلوه گر بگذاشت برچين نيمه شب
در ميان چين فتاد از وي پرى	لاجرم برشور شد هر كشورى
هر كسى نقشى از آن پر بر گرفت	هر كه ديد آن نقش شورى بر گرفت
گر نگشتى نقش پر او عيان	اين همه غوغا نبودى در جهان
اينهمه آثار صنع از فر اوست	جمله نقشى از نقوش پر اوست

و على الكتاب الملكوتى الاعلامى النفسى وهى نفس الفلك الاقصى بل جملة
النفوس الناطقة الكلية التى لافلاك السماء ويسمى ذلك الكتاب المحكم المتين بالكتاب
المبين والموح المحفوظ والقدر المصون والسر المكنون وام الكتاب التفصيلى نظراً
الى تفصيل حروفه، وتبين آياته ووقوفه، ومصونيتها عن التغيير والتبديل والمحو والاثبات
كما قيل :

(٢٨)

نفس حوت بالذات علم العالم
صور الوجود جميعها منقوشة
هي لوحنا المحفوظ يا ابن آدم
في قابليتها بغير تكاتم
و بدت لها مستخفيات العالم
مثنوى :

لوح محفوظ است اورا پیشوا
والى هذين الكتابين اشير في قوله عز اسمه : ن والقلم وما يسطرون وما انت
بنعمة ربك بمجنون

وعلى الكتاب المالكوتى النفسى الخيالى و هي النفس المنطبعة الفلكية و يسمى
بلوح القدر الذى ينتقش فيه ما تقدم و ما تأخر و بلوح المحو والاثبات و كتاب المحو
والاثبات المشار اليه بقوله تقدست اسمائه يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب
نظراً الى تقدر كلماته و تكثر جهاته و تبدل سوره وآياته و من هنا قد يعبر عنه بلوح
التردد والبداء لان ظهور الحق بهاتين الصفتين و امثالهما انما يكون في هذا المجلى
العلمى دون ما سبقه من الالواح الشريفة النورية .

وعلى الكتاب المسطور فى رق منشور وهو الهوى الاولى وذرة المهباء او جملة
نشأة الطبيعة و دار الدور و التغير والغناء المشار اليه بقوله تقدس و تعالى و الخاور
و كتاب مسطور فى رق منشور و يسمى بسجل الكون من جهة اشتماله على الحروف
العاليات النازلة فى السطور السفلات... و الكتاب الانفسى ينقسم الى العلينى والسجينى اخذاً
عن قوله عز شأنه كلا ان كتاب الابرار لفى عليين و ما ادريك ما عليون كتاب
مرفوم يشهده المقر بون كلا ان كتاب الفجار لفى سجين و ما ادريك ما سجين
كتاب مرفوم والاول منقسم الى اعلى عليين وهو كتاب المحمدين المصطفويين (١)
الا علويين المرتقين من حضيض عالم الادنى الى ذروة حضرة الاحدية و مقام قاب قوسين
او ادنى و المتصلين بجانب الحق و الرفيق الاعلى فكتاب هؤلاء القديسين هو ذات الحق
جل شأنه و تعالى من جهة بلوغهم الى غاية مقام الفناء و الغناء و نهاية مقام البقاء بعد
الفناء ، و كون الحق تعالى رب من قتله

(٢٩)

مثنوی :

شاه جان مر جسم را ویران کند بعد ویرایش آبادان کند
والی علیین و هو کتاب الابرار المقربین و الاخیار المکرمین المرتقین من حنیض
عالم الخلق الی اوج عالم الامر والسناء وفسر العلیون بالسماء السابعة اشارة الی ان کتاب
اعمال هولاء الذی هو عبارة عن نفوسهم الكاملة المطمئنة یصعد بالحركة الجوهرية
والتحول الذاتی الی ملکوت السماء وعالم الجبروت الاعلی. والسماء السابعة اما کتابة
عن رب النوع الانسانی الذی هو مشوق هذه السماء عند بعض العرفاء او عن الروح الاعظم
و القلم الاعلی الذی هو بمنزلة البطان السابع للانسان الکبیر ای مقام الخفی والاخفی.
و السجین من السجین بمعنی الحبس و السجینی نسبة الیه وقیل ان السجین صخرة
تحت الارض السابعة وفسر بديوان اعمال الکفرة الفسقة من الجن والانس و هو کتاب
اصحاب الشمال والنفوس المنتکسة الرؤس الی سجن الطبيعة و نشأة المادة ودار التفریر
و الحركة والهابط الی الهیولی الاوای وارض السفلی، وفي التعبير عنه بالصخرة المذكورة
ایماء الی ان کتاب هولاء الکفرة الفجرة الذی هو نفوسهم الامارة بالسوء لا يتصل بالملاء
الاعلی ولا یصعد الی ملکوت السماء بل ينزل الی الطبقة السابعة السافلة من جهیم الطبيعة
و عالم الناسوت و باطن نشأة الدنيا

مثنوی :

کافران چون جنس سجین آمدند	سجین دنیا را خوش آئین آمدند
انبیاء چون جنس علیین آمدند	سوی علیین بجان و دل شدند
آنکه او بوده است امه هاویه	هاویه آمد مر او را زاویه
وین نفس جانهای ما را هم چنان	اندک اندک دزد داز حبس جهان

فالیه یصعد اطياب الکلم صاعداً منا الی حیث علم و النسخة الجامعة لجميع تلك
الکتاب الاصلية الا لیه کتاب جمع الجمع القرآنی الانسانی المسمى بالامام المبین و
الکتاب المبین اخذاً عن قوله تعالى و کلشئ احصیناه فی امام مبین و قوله عز
اسمه و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین من جهة انه بوحدته الوجودية و بساطته

(٣٠)

الحقيقية مشتمل على جميع ايات تلك الكتب ووقوفها وجامع لسورها وكلماتها و
حروفها بنحو البساطة و السزاجة والجمع والوحدة لكونه صورة نقطة الاحدية البسيطة
الوجودية الالهية التى هى اصل جميع النقاط والحروف الوجودية ومبدئها و تمامها
ولذلك قال عليه السلام : انا نقطة تحت باء بسم الله اشارة الى كونه الحق المخلوق
به و صورة ذات الحق تعالى المتجلية فى عوالم الامكان والنازلة فى خطاير (١) الاكوان
فالنقطة كناية عن الذات و الباء عن ظهورها بالاسماء والصفات وكونها تحت الباء عن
انخفاضها و نزولها عن سماء الوحدة و الاطلاق الى عالم الامكان و ارض التعينات و
دار الكثرة و الماهيات ثم ارتقامها الى اعلى درجات جنة الذات والصفات ليكون
خليفته فى جميع النشآت و ارض الماهيات و سماء الوجودات
كما قيل :

فلو كنت لى من نقطة الباء خفضة رفعت الى ما لم تنله بحيلة
فلم تهونى ما لم تكن فى فايسا و لم تفن مالم تجتلى فيك صورتى
و لاجل تلك الجامعية و انطواء ما فى سماوات الصحائف الوجودية يمين تلك
المصحفة النورية والنسخة الجامعة الالهية يكون كل اية توجد فيها الا لواحد والصحائف
تكون بعينها موجودة فيها نسخة الجامعة مثل انها من جهة جمعها وتعقلها للمعقولات
مرآت يترامى فيها حقايق الاشياء ومن جهة فرقاها و بدنها يوجد فيها نظائر ما فى عالم
الناسوت و اطباق السماء كما توضح ذلك : الايات التى انشدها بعض اخوان الصفا و خلان
الوفا (٢) بقوله :

الاى زاده اركان الاى زاده كردون
بمعنى حكمتى بشنو طرازش حجت و برهان
هر آنچهيزى كه موجود است در آفاق هستى را
در انفس مثل او بنهاده ايزد سر بر سر بر خيوان

(١) او حظائر

(٢) و هو المنصور المنصور بالله الناصر

قصا فعل است در قدرت قدر منطق باهر حق
 خرد عرش است در حکمت معانی روحی و کرسی جان
 وجودت لوح محفوظ و حمل در وی بود گوشت
 دو دستت باز جوزا دان چنانچه نور شد دندان
 زبانت تیر و برجیست جگر باشد در این اعضا
 بپهلوی چپت بنگر کسه شد مهتاب را دوران
 دو پستان آمده سرطان و سینه شیر و روشن دل
 دگر عقرب شمار و خوشه روده نافرا میزان
 بجای سیصد و شصت روز باشد سیصد و شصت رک
 مدارج دان که در پرگار اعضا میکند دوران
 عدم خوابست و بیداریست نزد عارفان هستی
 ارم دان خاطر دانا و دوزخ سپنه ناسدان
 دهانت مشتری گردون گوشت مغرب و عالم
 سخن خورشید و حیوان صورت و ریحان نفس رو بان
 چه آید از نفس بیرون حدیثی کز دل آغازد
 گذر بر هفت گردون سرت دارد در این دوران
 تو هم ، باز عزرائیل و فہمت هست میکائیل
 چو اسرافیل شد منطق خرد جبریل بر طیران
 همیشه خازن عقاست نفس حافظه با تو
 بود اماره شیطان کز معاصی میدهد فرمان
 چو نفس مطمئنة ناهیات و ملہمہ جاسوس
 نشان مقبل و مدبر زلواہ است جاویدان

وقال آخر

کر دیده دیده بر کشائی در خود همه را بر رخ نمائی

(۳۲)

دانی که چو بینی از چپ و راست
کین هیچده هزار عالم آنجاست
از غفلت خویش در گمانی
گر طالب حق شوی بدان
مثنوی:

جمله عالم چون تن و انسان دل است

هر چه میخواهی ز انسان حاصل است
هر دو عالم جسم و جانش آدم است
ز آنکه آدم اصل جمله عالم است
هست انسان مرکز دور جهان
هست با انسان مدار آسمان
هر دو عالم گشته است اجزای تو
برتر از کون و مکان مأوای تو
بی نشان گشته مقید در نشان
لامکان اندر مکان کرده مکان
ذره ای گشته جهان اندر جهان
صد هزاران بحر در قطره نهان
باطن اینجاعین ظاهر شد به بین
این بند عین ازل آمد یقین
ولا جل تطابق النسختين و توافق النشأتين يكون بطون ذلك الكتاب القرآنی

بعدد بطون ذلك الكتاب الفرقانی التي هي سبعة ابطن اوسبعون بطن

مثنوی:

حرف قرآن را بدان که ظاهر است
زیر ظاهر باطنی هم قاهر است
زیر آن باطن یکی باطن دیگر
خیره گردد اندر او فکر و نظر
زیر آن باطن یکی بطن سوم
که در او گردد خردها جمله کم
بطن چارم از نبی خود کس ندید
جز خدای بی نظیر و بی ندید
همچنین تاهفت بطن ای بوالکرم
میشمر تو زین حدیث معصم

مثل ان لطيفة طبع الحضرة الانسانية الكمالية نظير الكتاب المسطور في رق منشور
و لطيفة نفسها نظير كتاب القدر ولوح المحو والاثبات و لطيفة قلبها نظير اللوح المحفوظ
و الكتاب المبين و لطيفة عقلها و روحها نظير الكتاب الجبروتي و القلم الالهي و حضرة
الفصل والقضاء و لطيفة سرها نظير الكتاب اللاهوتي و حضرة الواحدية والبرزخية
الكبرى، و لطيفتها الخفية نظير حضرة الاحدية الذاتية و كتاب الهاوونی ومقام او ادنی

(٣٣)

ولطيفتها الاخفائية نظير غيب الغيوب والغيب المغيب الاخفى

مثنوى :

عقلهاى خلق عكس عقل او عقل او مشكست و عقل خلق بو
عقل كل ونفس كل مرد خداست عرش و كرسى رامدان كزوى جداست
مظهر حق است ذات پاك او زو بجو حق را و از ديگر هجوى
ولذلك من تلى آيات ذلك الكتاب الذى لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه المشار اليه فى قوله
تعالى شانه ذاك الكتاب لا ريب فيه و نظر فى كلمات هذه الصحيفة الالهية والكتاب
الناطق عن الحق بالحق المذكور فى قوله تقديست اسماء هذا كتابنا ينطق بالحق؛
فكم من تلى آيات جميع الكتب الالهية والصحائف الربانية ومن هنا يظهر سر ما ورد من
قراءة امام العالمين (وقطب الموحدين وخاتم الاولياء القديسين امير المؤمنين عليه السلام)
جميع القرآن فى زمان قليل يقرب الان واللا زمان لانه عليه الصلوة والسلام كان
يقرئه من كتاب نفسه المقدسة الكلية وصحيفة وجوده البسيط المبسوط الاحدى الحاضر
لذاته بذاته فتلك القراءة اماقراءة معنوية من جهة علمه الحضورى التام الانكشافى الذى
هو صورة العلم الاحدى الجمعى الالهى واستشرافه عليه السلام على معانى القرآن و
حقايقه التى لا يمكن لغير الله او من اختصه لنفسه وجعله عيبه علمه دفعة واحدة دهرية
ملكوتية، واماقراءة ظاهرية من جهة سراية حكم جمعه الى فرقه وظهور نرر روحه
(ع) فى جسده و انطواء عالم الزمان و المكان ودار الحركة و التغير بيمينه فى جسده
المطهر الاطهر صار عين الروح الاعظم الاكبر وروحه المقدس الاقدس صار نفس الله القائمة
بالسنن وسره المضمهر المستتر كما قيل:

ثقلت زجاجات اتتنا فرغا حتى اذا ملئت بصرف الراح
خفت وكادت تستطير بما حوت ان الجسم تخف بالارواح

وقال آخر :

رق الزجاج ورق الخمر فتشا كلا و تشابه الامر
فكانما خفى ولا قدح و كانما قدح ولا خمـر

(۳۴)

مثنوی

از وجود خود چو نی گشتم تهی نیست از غیر خدایم آگهی
فهمه القراءة فی عین کونها فی نشأة الطبيعة وموطن الامکان خارجة عن حکم عالم
الزمان والمكان ...

فأذاعرت هذاظهر لك ان عدد الكتب الكلية الالهية بعدد حضرات الخمس والست
او بعدد السبع المثانی الاسماوية وار الحضرة الانسانية الكمالية سادسها او سابعها و
جامعة لكلماتها واحرفها كما اومى اليه قوله تقديست اسماءه و مسا من لجوى ثلاثة
الا و لله رابعهم ولاخمة الا وهو سادسهم (۱) و قال تعالى ايضا مشيراً اليه
واتيناك سبعا من المثالى والقرآن العظيم وقيل عن لسانها :

اما القرآن والسبع المثالى	وروح الروح لارواح الاواى
فوأدى عند مشهودى مقیم	يشاهده و عند كم لسانى

وهذه الصحيفة الالهية وان كانت بحسب الصورة والظهور الفرقى الخلقة فى اخيرة
مراتب الكتب الوجودية الا انها بحسب المعنى والحقيقة والظهور الجمعى الامرى مقدمة
عليها بل هى اصلها وتامها كما قيل :

در آخر گشت پیدا نقش آدم	طفیل ذات او شد هر دو عالم
نه آخر؛ علت غائی در آخر	همی گردد بذات خویش ظاهر؛

و قال آخر :

گفتا بصورت ارچه ز اولاد آدم	از وی به مرتبه، ز همه حال برترم
چون نگریم در آینه عکس جمال خویش	گردد همه جهان بحقیقت مصورم
خورشید آسمان ظهورم عجب مدار	ذرات کائنات اگر گشت مظہرم
ارواح قدس چیست؟ نمودار معنیم	اشباح انس چیست؟ نکهدار پیـکرم
بحر محیط رشحه از فیض فاضم	نور بسیط لمعه از نور زاهرم

(۱) و ذلك بناء على رجوع ضمير «هو» الى الانسان الكامل كلما ارجمه اليه

بعض المفسرين

(۳۵)

از عرش تا بفرش همه ذره ای بود در نور آفتاب ضمیر منور
والفرق بین الكتاب والكلام على ماذهب اليه بعض الكرام الفخام هو ان الكتاب
من عالم الفرق و الخلق والكلام من عالم الجمع والامر و على هذا التنزيل يكون
اطلاق الكتاب على العوالم الالهية والالواح الامرية بلحاظ المبهمة او بملاحظة ماشاكل
به جهة الخلق والامكان من الكثرة والتعين والاثينية ولو في نظر العقل و اعتباره على
ما ذهب اليه بعض القديسين من ابناء روح القدس و متدري مدرس عالم الامر والتقديس
او من جهتي النسبة الى الفاعل والقابل . فبالاولى يسمى بالكلام و بالثانية بالكتاب
و ذهب بعضهم الى ان الفرق بينهما بالاجمال والتفصيل والجمع والفرق .
واذا تلئت عليك هذه الايات وعرفت هذه الدقائق و النكات فاعلم انه يمكن ان
يكون مراده (قده) من الكتاب في قوله و فارق الكتاب الخ حضرتي الاحدية و
الواحدية و موطنى العلم الاجمالى القضائى و التفصيلى القدرى فيكون المراد من المقارنة
حينئذ مقارنة المظهر والمعاكس والعكس يجعل الروح و قلب الكتاب الكامل الانسانى
مظهراً تاماً لثينك المحضرتين و مجلى الشرفين و فائزاً بالحسنتين و صيرورته مرآة تامة
لاسمائه و صفاته و قابلة لحمل اماناته و ابانة آياته ليصير خليفة لذاته الواجبة من
جميع جهاته .

مثنوى :

پس خليفه ساخت صاحب سينه تا بود شاهيش را آيينه
پس صفای بى حدودش داد او و آنکه از ظلمت ضدش بنهاد او
فيكون كلامه هذا اشارة الى كونه برزخ البرازخ الكبرى و صاحب مقام قاب
قوسين او ادنى ، و يمكن ان يكون المراد به الكتاب الافاقى على مراتبه من الجبروتى
العقلى و الملكوتى النفسى و الناسوتى القدرى فيكون المراد من المقارنة ما هو من قبيل
مقارنة الفرع و الاصل و الرقيقة و الحقيقة و الفيثى و الشئى بجمل الانسان الكبير ظل ذلك
الكتاب الاكبر الذى هو ظل الله الممدود و وجهه الباقي بعد فناء كل شئ .

مثنوى :

عقل سایه حق بود حق آفتاب سایه را با آفتاب او چه تاب؟

(٣٦)

و من جهة سريان نوره فى جميع الاشياء بحكم : رحمتى وسعت كل شىء و
الفسكم فى النفوس و ارواحكم فى الارواح و كون روحه الذى هو روح الارواح
بل روح الله بحكم و افنحت فيه من روحى ؛ مفتاح مفاتيح الغيب الالهيه واسطة
لايجاد الاشياء .

مثنوى :

از عدم چون عقل زيبا رونمود	خلعتش داد و هزاران عزفزد
عقل چون از عالم غيبى گشاد	رفعت افزود و هزاران نام داد
كمترين زان نامهاى خوش نفس	آنكه «نبود هيچ او» محتاج كس

او المقارنة كناية عن الانطواء والاندماج بجعل سموات عالم الارواح و اراضى
عالم الاشباح مطويات يمين ذلك الميزان الكامل والخطاب الفاصل .

مثنوى :

بهر آن لطفى كه حقت بر گزید	كرد بر تو لوح عالم كل پدید
تو ملايك را معلم آمدى	دائماً با حق مكلم آمدى
هم سفر انبيا خواهى بدن	توحیات جان و روحى با بدن

وعلى تقدير ارادة الكتاب الالهى او الافاقى يكون المراد من الميزان الانسان
الكامل كما صرح به (قده)

ويمكن ان يكون المراد عليه هذا التقدير المنطق ايضا بناء على ما اشرنا اليه من سريان
النطق و الحيات الالهى فى كل شىء وان تعليم البيان يعم جميع الاشياء و ان الكل
احياء عند ربهم يرزقون وفى دقائق صنعه يتدبرون وفى حقايق آيات قدرته و سمات
جلاله و جماله و شواهد صفاته و دلائل ذاته يتفكرون وان منطقهم ذاتى و ميزانهم فطرى
حاصل لهم بتعليم الله و الهامه و هدايته و ارشاده و يمكن حينئذ ان يراد من الميزان العقل
الجامع للمعلم والعمل اى الواجد لاعلى مرئى العقل النظرى انذى هو العقل بالمستفاد
و ارفع درجات العقل العملى الذى هو الفناء التام فى الله تعالى والبقاء به وهو الذى قيل فيه (١) :

(١) و القائل هو شيخ الرئيس ، ابن سينا

(٣٧)

كاد يوشك ان نحمل عبادته بعد الله تبارك و تعالى وكذا ارادته من الكتاب
بجعل المراد من الميزان الانسان الكامل باعتبار مجموع جهة جمعه وفرقه اوجهة فرقه
فقط ، والمراد من العقل الجامع جهة جمعه ، ويجعل المراد من المقارنة الاعطاء او ما هو
من قبيل مقارنة الشيء مع اشرف اجزائه او مع صورته وفعليته او المراد بها المقارنة بنحو
الاتحاد والاتصال نظراً الى التركيب الاتحادي بين جهة فرق الكتاب الجامع الانساني
وجمعه وظهره وبطنه ، ويمكن ان يكون المراد من الكتاب ؛ الكتاب الانفسى وعليه يمكن
ان يكون المراد من الميزان العقل الجامع للعلم والعمل او المنطق بالتقريب الذي
ذكرناه والمراد من المقارنة ايضاً ما اشير اليه ، وظهر من هذان قوله (قده) او العقل الجامع
للعلم والعمل تطاف على قوله الانسان الكامل وكذا قوله او المنطق وانه
يمكن ان يجعل الاول عطفاً على قوله الكتاب التكويني على تاويل او نمحل فتدبر
قوله قده او المعنى قارن في الكتاب التكويني الخ

ص ١

لما كانت مراتب الوجودات الاربعة التي لكل شيء مرائى متعاكسة ومجالي
متطابقة فالمقارنة في الكتاب التكويني الذي هو تبين كل شيء بين الكتاب والميزان
تكون صورة المقارنة بينهما في جميع المواطن والمقامات بالمعنى الذي اشير اليه ودليلاً
عليها ولذلك جعل (قده) ذلك احد المعاني المقصودة من المقارنة تايداً لما سبق ذكره
والمراد من الكتاب في الابه الشريفة يمكن ان يكون التكويني الافاقي او التكويني الانفسى
او الذاتى الالهى ومن الميزان المعانى التي اشير اليها سابقاً ، فعلى الاول يكون المعنى
ولقد ارسلنا رسالنا العقلية والنفسية والملائكة الامرية والخلقية وانزلنا معهم الكتاب
والميزان من حضرة العلم الى عالم العين او من الغيب الى الشهادة اى جعلنا الكتاب
الافاقي والعدل الالهى او العقل الكامل الميزانى مطويّاً بيمينهم واطهاراً في وجودهم
او جعلناهم واسطة لايجاده واطهاره فيكون المراد من المعية المقارنة بالمعنى السدى
اشير اليه .

هشوى :

مر ملك را جذب کرده از فلک

انبيا چون جنس روحند وملك

و على الثانى يكون المراد من الكتاب الانفسى اكمل افراده و هو الحقيقة
المحمدية و العلوية اى ارسلنا رسلنا و انزلنا معهم صورة ذاتنا و المجلى الانم الاكمل
لاسماتنا و صفاتنا اى الحقيقة المحمدية البيضاء و العلوية العلياء من مقام قاب قوسين
او ادنى الى دار السفلى و نشأة الدنيا و اعطيناهما الخلافة الكبرى ليكون لهما على
جميعهم السيادة العظمى فيكون في هذا اشارة الى كونهما عليهما الاف التحية و الصلوة
مركز دائرة النبوة و الولاية و قطب رحاها و كون جميع الانبياء و الاولياء اشعة تلك
الدائرة يحومون حومها و يدورون حولها و لذلك قال عليه السلام آدم و من دونه تحت لوا الى
و قالوا عليهم السلام لحن الآخرون السابقون

مثنوى :

مصطفى زين گفت کادم و انبياء	خلف من باشند در زیر لوا
بهر آن فرموده است آن ذوقون	رمز لحن الآخرون السابقون
گر بصورت من ز آدم زاده ام	من بمعنی جـد جـد افتاده ام
کز برای من شدش سجده ملک	وز پی من رفت بر هفتم فلک
پس ز من زائید در معنی پدر	پس ز میوه زاد در معنی شجر
اول فکر آخر آمد در عمل	خاصه فکری کو بود وصف ازل

و يظهر مما ذكرنا معنى الایه على تقدير ارادة المعنى الثالث من الكتاب، و
يمكن ان يكون المراد من الكتاب الكتاب التدوينى و من الميزان المنطق فيكون فيه
اشارة الى جلالة شأن علم المنطق و الميزان حيث صار قريناً مع الكتاب، و نبالة قدر
الانسان حيث انه جعل الله تعالى لفكره ميزاناً يعصمه عن الخطاء و يصونه عن الزلل
فى سقطات الجنان بل جعله نفس ذلك الميزان نظراً الى اتحاد العاقل بالمعقول و العالم
بالمعلوم و في هذا اشارة ايضاً الى ان اصل المنطق من ام الكتاب، الاكبر و حضرة العلم
الجمعى الالهى الظاهرة فيها صورة ما تقدم و ما تأخر و يمكن ان يكون اشارة الى
ان انزال المنطق لارتقاء الانسان الى اعلى عليين بعد رده الى اسفل السافلين من جهة
انه باستعماله و رعايته يتجلى بالصور القدسية و الافكار الصحيحة فيتصل بالانوار الجبروتية

(٣٩)

والحقائق اللاهوتية و يصير عالماً عفوياً مضاهياً للعالم العيني:

ص ٩

قوله (قده) وبالجملته فيه براءة استهلال الخ

اي بالنسبة الى الفن والكتاب والضمير راجع الى البيت و وجه تحقق البراءة والاستهلال في المصراعين ظاهر حيث ان البيان و الكتاب و الميزان و المقارنة بينهما بأى معنى فسرت لها ارتباط كامل بمطالب الحكمة و المنطق الذى هو آلتها و ما به ينظر اليها بل هو منها عند اهل التحقيق و اذا حصلت البراءة بالنسبة اليها تحصل بالنسبة اليه ايضاً و بالعكس : فان البحث فى الحكمة عن احوال حقائق الموجودات على ما هي عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ولا شك فى ان البحث عن العقل الجامع بين العلم و العمل و الانسان الكامل و كتابى الافاق و الانفس ؛ جل مباحثها و اشرف مطالعها بعد البحث عن الحق تعالى و اسمائه وصفاته الذى هو اهم المباحث و اشرف المطالب و غاية المقاصد و المآرب . بل البحث عنها راجع الى البحث و عن اسمائه تعالى شأنه فان العقل الجامع و الانسان الكامل من اكبر آياته و اسمائه تعالى التى كلها كبيرة و من اتم كلماته التى كلها تامة بل جميع ما فى الكتابين من مراتب اسمائه و كلماته تعالى شأنه عند ارباب المعرفة كما مر سابقاً و من هنا جعل بعضهم موضوع الحكمة ذات البارى من جهة ان الكل من اسمائه و شئونه مع ان فى خصوص البيان و الميزان ببعض معانيهما ارتباطاً كاملاً بمطالب المنطق بخصوصه .

ص ٩

قوله (قده) للفكرنا الخ

سيعجى؟ تحقيق معنى الفكر عن قريب ، و في هذا البيت و سائر ابيات الخطبة التى بعده؛ براءة استهلال ايضاً مثل ما فى لفظى الفكر و الانتاج و غيرهما هو مذكور فى سائر الايات كما اشار اليه بقوله : كقولنا بدايعا قد انتجا و غيره الخ . و في هذا الكلام ايضاً اشارة الى نكات شريفة و امور بدیعة : منها ان الافكار معدة لحصول النتائج و المفيض للصور العقلية على النفوس الفاضلة القدسية انما هو المبدأ الفياض او وجه من وجوهه الامرية الباقية بعد فناء كل شى كما هو مذهب الحكماء : اما بنحو الرشح عليها من العقل الفعال ، او على سبيل الاتحاد به ، او على سبيل الاشراق عليها

(٤٠)

منه ثم انعطافه منها اليه ، او بنحو الاتصال والمشاهدة و اما على سبيل الفناء في القدسي والبقاء به كما سيجي شرحه وتفصيله و انه ليس الانتاج على سبيل جرى المادة كما يقول به الاشعري ولا على سبيل التوليد كما يقول به المعتزلي . ومنها ان العلوم الوهية والكسبية والصنابع النظرية والعملية كلها بافاضة الحق تعالى واجادته والامر كله بيده . ومنها ان افكارنا البديعة وعلو منا العجيبة الصائبة غير مأخوذة ميثاً عن ميت بل كلها مأخوذة عن الحي الذي لا يموت بالوجه الخاص الذي له تعالى مع كل موجود . ومنها ان قواطن عوالم الوجود ونشأت الكون وسواكن صفحتي الافاق والانفس كلها عقلاء ناطقون بامر الله ، متفكرون في جلاله وجماله بناء على ما حققناه من عدم اختصاص تعليم البيان بالانسان فان وحدة السياق واتفاق اهل الازواق يقتضي عدم اختصاص التفكير به ايضاً . ومنها كون افكارنا وعقولنا غير مشوبة بالوهم من حيث انتسابها اليه تعالى بل منورة بنور الله . ومنها ان افكارنا مظهرة لبدايع صنع الله و غرائب خلقه و لسر من عرف نفسه عرف ربه و سر كونه تعالى كل يوم بل كل آن في شأن الى غير ذلك من الاسرار التي يضيق عنها نطاق الافكار .

قوله (قده) اي صيره ومسوسا الخ ص ١

المس الرحمانى عند اهل الذوق عبارة عن اسفار تجليات الصفات وطلوع شمس الذات الموجبة لانتقال السالك من مقام الكون والبون الى حضرة الصون والعون و من مقام الغربة والانفصال الى كمال القرب والوصال بكشف سبجات الجلال والانوار في انوار الجمال والفناء في ذات الله المتعال .

و المس الشيطانى ما يعرض بسببه نوع من الجنون الحيوانى وهو عبارة عندهم عن حصول موجبات البعد عن الجناب الالهى والحرمان من النعيم الابدى و فى تعبيره (قده) بذلك اشارة الى ان العلم خارج عن المقولات بل هو نور يقذفه الله فى قلب من يشاء ، و نحو من الوجود و ان التعقل ليس بارتسام صور المعقولات فى النفس كما يقول به الطائفة المشائية ولا بحصول اضافة ما بين العاقل والمعقول كما يقول به امام الفرقة المشككية . بل انما يكون بارتحال النفس الناطقة القدسية من الاسفل الادنى

(۴۱)

و النشأة الفانية الاولى الى العالم الارفع الاعلى و النشأة الباقية الاخرى و اتصالها
بعالم الجبروت ومشاهدة ارباب الانواع . و خبايا اللاهوت
مثنوی .

مانده؛ عقل است . نی نان و شوا نور عقلست ای پسر جان را غدا
پرتو روح است نطق و چشم و گوش پرتو آتش بود در آب جوش
او باتحاد العقل بالمعقول و رجوع الفروع الى الاصول .

مثنوی .

کانه جمال دل جمال باقیست دو لبش از آب حیوان ساقیست
خود هم او آب و هم او ساقی و مست هر سه یک شد چون طلسم نوشکست
و له ایضاً .

ای برادر تو همین اندیشه ای ما بقی خود استخوان و ریشه ای
او بالاتحاد العقل بالفعل الذی هو من اعظم سبحات وجه الله المتعال

شبهتري

بود فکر نک-و را شرط تجرید پس آنکه امعه ای از برق تأیید
او بالاتصال بعالم العلم الربوبی و حضرة الايمان الثابتة والانغماس فی الانوار
الربوبية والانغمار فی مشاهدة الاسماء والصفات الالهية
مثنوی :

قوت اصلی بشر نور خداست قوت حیوانی مراد را نا سزااست
واشارة ايضاً الى ان نيل النفس بالكمال المتروك لها فی مراتب العقل النظري
بموصول العقل بالمستفاد؛ لا يمكن الا بتكميل مراتب العقل العملي و بلوغها الى مقام
المحو والطمس والمحقق .

مثنوی

موج خاکی فهم و وهم و فکر ماست موج آبی صحو و سکر است و فنانست
گر ز نام و حرف خواهی بگنری پاک کن خود را ز خود هان بکسری
خویش را صافی کن از او صاف خویش تا بینی ذات پاک صاف خویش

(٤٢)

وانما اختار المس على الانغمار مع كونه اصرح في الدلالة على اتحاد العاقل بالمعقول اما الملازمة المس هنا مع الانغمار لبساطة المسوسين ، واما للإشارة الى بقائه بعد الفناء وبلوغه الى التمكين بعد التلوين و رجوعه من الوحدة الى الكثرة ومن الحق الى الخلق ليصير خليفة له تعالى في ارض البدن وناسوت الطبيعة والى ان النفس الناطقة مجردة قابلة لمس كتاب الله الذي لا يمسه الا المطهرون اى لمس كتاب القرآن، الجمعى الالهى الذى هو عالم الامر الملمم للمحقق والعلوم باذن الله رفته .

قوله قدہ بنور الهامه وتعليمه الخ
الاول اشارة الى العلوم اللدنية الوهية ، والثانى الى العلوم الكسبية المشار اليهما بقوله تعالى ولو انهم اقاموا التورات والانجيل وما انزل اليهم من رهم لاكلوا من فوق ايديهم ومن تحت ارجلهم .
مشوى :

عقل، ذو عقل است : اول مكسبى	كه درآموزى چو درمكتب صي
از كتاب و استاد فكر و ذكر	از معانى وز علوم خوب و بكر
عقل ديگر چشمه يزدان بود	چشمه او درميان جان بود

واسناد الثانى الى تعليم الله يكون بلسان هارميت اذ رميت ولكن الله رمى
او بلسان قل كل من عند الله او من جهة كونه هو المبدء والمنتهى واليه الرجعى
والالهام فتح قلبى ونفى وعى ومكاشفة معنوية الهية تحصل للمفس الناطقة القدسية
المعرضة عن دواعى الطبيعة ومشتبهات الهوى، المظهرة عن ربون المعاصى ودرن المادة والنشأة
السفلى والمتولية وجبها تلقاء عالم الملكوت الاعلى فيلوح اسر عالم الجبروت
الاسنى ، وينمكس عليها قدس حضرة اللاهوت وترى عجائب آيات الله الكبرى وتتلقى
المعارف الربانية من لدن حكيم خبير الذى لا يدرك ولا يرى.
مشوى

چون نمائد هيچ معلومت بدست دل ببايد پاك كرد از هر چه هست

(٤٣)

چون دل تو پاك گردد از صفات تافتن گيرد ز حضرت نور ذات
شبسترى:

اگر فريضى بسد از عالم جان زفيض جذبه يا از عكس برهان
دلش با نور حق همراز گردد وز آن راهى كه آمد باز گردد

وهو من اقسام الكشف المعنوى المجرد عن صور الحقائق الحاصل من تجليات اسم العليم الخبير فان للكشف على ما اشار اليه بعض اهل المعرفة مراتب كثيرة ومنها الكشف الصورى الحاصل للمجردين عن غشاوات الطبيعة والمنساختين عن جالباب البدن وغسق الهوى والمفتحة لهم ابواب السماء الذين قيل فى حقهم « كانوا وهم فى جلايب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس » وله اقسام مذكورة فى محله . ومنها الكشف المعنوى المجرد عن الصور وله ايضا مراتب ادناها ان يكون بظهور المعانى فى القوة المفكرة من غير استعمال المقدمات وتركيب القياسات ثم بظهورها فى القوة العاقلة المستعملة للمفكرة المسمى بالروح القدس الذى يكون الحدس من لوازم انواره وجوامع آثاره ثم بظهورها فى القلب الجمعى الانسانى بطريق الالهام واللقاء الربانى من غير واسطة خلقى ومعلم بشرى وهو قد يكون من غير واسطه اصلا بل يكون من الحق تعالى شانه بالوجه الخامس الذى يكون لكل موجود معه تعالى وقد يكون بواسطه وجه من وجوه الامرية من الارباب الانواع او العقول الطولية وغيرها من دون استعمال المقدمات وسابقة توجه والتفات . ومنها ان يكون بطريق الوحي اى بالمكالمة الحقيقية مع العقول الكلية القدسية واخذ العلوم المدنية من الله تعالى بتوسط الملائكة القلمية وثبوتها فى الالواح العالية النورية القدسية للسالك الى الحق تعالى والمتوجه الى القيوم المطلق وتمثل صورة ما شاهده بروحه القدسى لروحه البشرى وتنزلها من الباطن الى الظاهر حتى يتمثل المحواس الظاهرة سيما السمع والبصر اللذين هما اشرف القوى الظاهرية للبشر ومنها ما يكون فى مرتبة الروح ثم ما يكون فى مرتبة السر ثم ما يكون فى مرتبة الخفى والاخفى واعلى مراتب الكشف ما يكون بكشف اسرار الربوبية والحقائق الالهية بالافاضة والاستغاضة فى مقام قاب

(٤٤)

قوسین اودانی من غیر واسطه اصلا وهو مقام القرب المطلق والمقعد الصدق الاعلى المختص بالقلب الجمعی المحمدی الذی لیس وراء عبادانه قریة فی الارض ولا ما فوق الثرى وهو ما اشار الیه المولوی المعنوی فی کتابه المثنوی بقوله :

کهربای فکر وهر آواز از او لذت الهام ووحی وراز از او
آندرونی کاین درونهامست از اوست نیستی کاین هست هستیها از اوست
وقد ظهر من هذا، الفرق بین الحدس والالهام والوحی: اما بین الحدس والالهام

فلان الحدس انتقال دفعی او القاء فی القوة العاقلة للانسان والالهام القاء من عالم الملكوت والجبروت الاعلى على قلبه الذی صار مستوى الرحمن وایضا الحدس قد يسبقه التوجه والاتفات دون الالهام، والحدس یکون فی الرتبة دون الالهام. كما ظهر مما سبق ذكره فی المقام الی غیره مما يطول بذکره الکلام... واما الفرق بین الوحی والالهام فبوجوه : منها ان الالهام قد يحصل من الحق الملك العلام من غیر واسطه الاملاک الکرام بل من الوجه الخاص الذی سبق ذكره فیما مر من الکلام والوحی لا یكون الا بواسطة الملائكة الفخام ومن هنا لا تسمى الاحادیث القدسیة بالوحی مع انها کلام الله تعالى باتفاق الاعلام . ومنها ان الوحی یکون من الكشف الشهودی المتضمن للمعنوی والالهام كشف معنوی صرف . ومنها ان الوحی یکون من خواص النبوة دون الالهام . ومنها ان الوحی يحصل مع الاطلاع على السبب الذی منه استفیض ذلك العلم الملقى بخلاف الالهام والمراد من نور علم الله هو نور الحقيقة المحمدیه (ص) النی هی المظهر الاتم والمجلى الاعظم الاکرم لحضرتی الاحدیة والواحدیة المتین هما موطنی العلم القضائی والقدری الالهی وذلك النور منشاء کل اجادة وافادة.
مثنوی :

هر گلی کاندردرون بویا بود آن گل از اسرار گل گویا بود

ولذا ورد فیہ (ص) وفی عترته القدیسین صلوات الله وسلامه علیه وعلیهم اجمعین انهم السبیل الاعظم والصرراط الاقوم وانهم محال معرفة الله لان سائر الانبیاء والاولیاء (ع) من اشعة نوره وافیاء وجوده وعکوس شمس حقیقته ودعوة جمیع الانبیاء الی الله من

(٤٥)

مراتب دعوته ،

مثنوى

آن نداه اصل هر بانك ونداست خود ندا آنست و باقىها صداست
قوله قدہ اتقوا الله الخ

ص ١

المراد بتقوى الله تعالى القيام بوظائف العبودية ورفض الرذائل الخلقية والتحلل
بالفضائل الالهية ومحوم رسوم الخلقية والاحتراز عن رؤية الاغيار ومشاهدة كثرة المؤثر
و الانوار . وفى هذا الكلام اشارة الى ازوم السنخية والمشكلة بين المدرك والمدرك
كما قيل :

رو مجرد شو ، مجرد را بين ديدن هرچيز را شرط است اين
وقل اهل المعرفة لا يدرك شىء شيئاً الا بما هو فيه منه
ثم ان هذه الخطبة الشريفة مما يمكن حملها على مراتب النفس فى العقل
النظري والعملى :

اما الاول فلانه قد ذكر سابقا ان من معانى البيان الاستعداد الكامل الانسانى
فعليه يمكن ان يكون قوله (قدہ) «نحمد من علمنا البيان» اشارة الى اعطاء مرتبة العقل
الهيولى الى العقل بالملكة للذين كل واحد منهما استعداد نحو الكمال الانسانى الذى
به يمتاز عن سائر الحيوانات وهو تحصيل المعقولات النظرية وادراك الصور المجردة
القدسية الذى هو من اعظم المواهب الربانية واكرم العطايا الالهية فحمد الله تعالى
على اعطائهما انفسنا من جهة ان بهما يتمكن الانسان من النيل بذلك الكمال الذى
هو صورة ذاته وفصل حقيقته وقوله قدہ «وقارن الكتاب والميزان» اشارة الى العقل بالفعل
بناء على كون المراد من الكتاب الكتاب الانفسى ومن الميزان المنطق لان انتقال النفس
من العلوم الاولى التى تحصل فى مرتبة العقل بالملكة الى المعقولات النظرية وتحلى
مرآتها بالصور القدسية التى تتحقق لها فى مرتبة العقل بالفعل لا يتم الا بمقارنة كتاب
ذاتها وصحيفة وجودها مع المنطق سواء قارنها بالفطرة الالهية او بالتعلم والاكتساب
فاشار بقوله هذا الى تلك المرتبة التى تحتاج فيها النفس الى المنطق لا فى المرتبتين

(٤٦)

السابقتين عليها وقوله «لفكرنا بذايعا الى قوله قد اجبجا» اشارة الى العقل بالمستفاد لان حصول الصورة القدسية العقلية وخروج النفس عن القوة الى الفعلية المحضة فى نتائج الافكار والعلوم النظرية انما يكون بطلوع هذا الكوكب السدرى وشروق شمس ذلك الطاهر القدسى الذى هو من اعظم سبحات وجه الله ولمعات نوره الذى يوقد مى شجرة زيتونة عسالم الجبروت الاعلى لا من مشرق سماء الدنيا ولا مغرب المادة والارض السفلى.

مثنوى

مشرق خورشيد بـرج قيركون آفتاب ما، ز مشرقها بـرون
فقوله لفكرنا لى بذايع اشارة الى بدايع آثار تلك المرتبة وقوله وعقلنا الخ عبارة عن العقل بالفعل الذى هو نور وقوله بنوره اشارة الى لوايح انوار العقل بالمستفاد الذى هو نور على نور ويمكن ان يكون قوله نحمدن علمنا البيان اشارة الى العقل بالهولى وقوله وقارن الكتاب الى العقل بالملكة يجعل المراد من الميزان العلوم البديهية الاولى التى هى ميزان العلوم النظرية بوجهه ومن قوله لفكرنا الخ اشارة الى العقل بالفعل ومن قوله وعقلنا الخ اشارة الى العقل بالمستفاد بالتقريب الذى سبق ذكره.

واما الثانى فلان حصول الاستعداد التام الكامل لتحصيل الكمال الانسانى المعبر عن ذلك الاستعداد بالبيان لا يمكن الا بالتجاية بالنواميس الشرعية الالهية والتخليقة عن الرذائل الخلقة فتعليم البيان لا يتحقق الا بحصول هاتين المرتبتين للانسان فقوله «علمنا البيان» اشارة الى حصولها لما ذكرناه من الشرح والبيان. وقوله «وقارن الكتاب الخ» اشارة الى مرتبة التحلية لان تحلية مرآة مجلوة النفس وكتابتها المبين بالصور النورية القدسية لا يمكن الا بمقارنتها مع الميزان الكامل والخطاب المحكم الفاصل وقوله «لفكرنا الى قوله قد اجبجا» اشارة الى المرتبة الرابعة من العقل العملى اى الفناء فى الله والبقاء به التى لا يمكن نبيل النفس بكما لها الممكن لها فى جانبى العلم والعمل الا بها

مثنوی :

آنکر وهی که رهیدند از وجود
چرخ و مهر و ماهشان آرد سجود
هر که مرد اندر تن او نفس کبر
مر، ورا فرمان برد خورشید و ابر
وله ایضاً:

چون در این زندان بسی نتوان نشست

خویشتن را باز بر از هر چه هست
دستها اول زخود کوتاه کن
بعد از آن مردانه عزم راه کن
تاتو در ظاهر نگریدی کار ساز
عقل در باطن نگرده اهل باز
چون الف گرتو مجرد میشوی
اندر این ره مرد مفرد میشوی
دل از این دنیای فانی بر کنی
جهد کن تا ترک غیر حق کنی
ثم ان حمل الخطبه على اللطائف السبع (١) او الاسفار الاربعة (٢) التي للمسالکين الى الله
تعالی ایضا ممکن وفي حملها على مراتب النفس ایضا وجوه اخرى غير ما ذكرناه تركنا
ذكر ذلك كله طلباً للاختصار ولكن ينهاه في الدرس للمستفيدين والمسترشدين مستمداً
من هو خير موفق و معين .

ص ٩

قوله قد صلي من الصلوات الخ

الصلوات جمع الصلة اي من صلوات كلمة من الموصولة في قوله من علمنا الخ كما
ان ما قبل هذا الكلام هو قوله علمنا البيان الى قوله وعقلنا بنوره قد اجبنا الخ من صلواتها
ايضا والمراد من الصلوة عليه (ص) افاضة الرحمة العامة التامة الكاملة الالهية الصادرة عن

(١) بعمل قوله « علمنا البيان » على العليم والنفس والقلب من اللطائف السبع
وقوله « قارن الكتاب والبران » على باقياها من الروح والسرو الخفى والاخفى .
(٢) بان يكون في قوله « نعمد من علمنا » اشارة الى السفر الاول اي من الخلق
الى الحق ومن الكثرة الى الوحدة وقوله « قارن الكتاب والبران » الى السفر الثاني اي
من الحق الى الخلق بالحق وفي قوله « لا نكر نابد ايعاد انتجا » الى السفر الثالث اي من
الخلق الى الخلق بالحق وفي قوله « وعقلنا بنوره قد اجبنا » الى السفر الرابع اي
من الخلق الى الخلق بالحق . . . وسيأتى تفصيل ذلك منه (مد ظله) عند الكلام على خطبة
قسم الحكمة انشاء الله تعالى .

الاسماء الذاتية التي هي مفاتيح غيب ذات الاحدية وهي اصل جميع الرحمت الذاتية والصفاتية والرحمانية والرحيمية على جهة جمعه وروحه الاعظم الذي هو باب ابواب العقول والارواح وجهة فرقه وجسده الشريف الاطهر الانور الذي هو اصل جميع الاجساد والاشباح وانعكاسها وترشحها منهما الى جميع الارواح والاشباح من جهة مقارنة وجوده الارفع الاقدس مع كتاب الجمع والقضاء ومع النفس الرحمانى الذى هو اصل جميع الاشياء ومبدء كل مجد وعلاء وبحكم انفسكم فى النفوس و ارواحكم فى الارواح الخ وفى الاتيان بقوله (قده) صلى بصورة الاخبار وجعله من الصلات دون الانشاء والطلب والدعاء ؛ اشارة الى انه (ص) من الموجودات التامة دون الناقصة والمستكفية وان استعداده (ص) وقابليته لقبول المواهب الالهية والاعطيات الربانية وافاضة الرحمة الرحمانية والرحيمية والمنح الذاتية والاسمائية والصفاتية الاحسانية والامتنانية كان تاما بل فوق التمام بحيث لم يحتج فيها الى مؤنة الطلب والسؤال وسبق الاستدعاء بلسان الحال والقال بل كان امكانه الذاتى ولسانه الاستمدادى الذاتى والاحدية الجمع الكمال كافيافى افاضة وجوده الكامل المكمل وكمالات وجوده التى هي مبدء كمال كل كامل كما قيل فى وصف تمامية قابليته وصفاء زجاجته :

از صفائى مى و لطافت جام	درهم آميخت رنگ جام و مدام
همه جامست و نيست گوئى مى	يا مدامست و نيست گوئى جام
رق الزجاج و رقت الخمر	فتشابهها و تشا كل الامر
فكانما خمر ولا قدح	و كانما قدح ولا خمر

واشارة ايضا الى ان جميع كمالاته قد حصل له (ص) فى الازل ولاحالة منتظرة له (ص) من حيث قلبه الجمفى وروحه الكلى الامرى والى ان الصلوة عليه من مراتب حمد الحق تعالى وافراده كما مر فى باب الحمد شرحه وبيانه .

وفى جعل الصلوة عليه (ص) من موجبات الحمد والثناء على قاطبة الاشياء افاض كل وجود ومبدء كل جود وعطاء ؛ اشارة الى انه (ص) الصادر الاول ومبدء العقول الطولية والعرضية والانوار الجبروتية والملكوتية ، ويمكن ان يكون المراد به بحسب المعنى

والحقيقة الطلب والدعاء لما ثبت في الاصول من ان الجمل الخبرة التي تستعمل في مقام الطلب اظهر فيه من الانشائية فحينئذ في الاتيان بصيغة الماضي اشارة الى ان هذا سابق له فيما مضى من موطن الست ومواطن اخرى من عالم الاعيان الثابتة وحضرتي القدر والقضاء كما ورد في الزيارة الجامعة واشهد ان هذا سابق لكم فيما مضى وإيماء ايضا الى انه لا يمكن ان لا يستجاب هذا الطلب والدعاء في حقه عليه الاف التحية والثناء مع ان الافعال المستعملة في جانب الحق الاول تعالى وصفاته الوجوبية ووجوهه الباقية الامرية منسوخة عن الزمان والتجدد والحدوث، فالصلوة عليه (ص) دائمة ازلا وابدأ متحققة دهرأ سرمدأ وفي جعل الصلوة عليه من النعم الواصلة اليها اشارة الى سريان نوره (ص) الذي هو نور فيض الله الاقدس المقدس ورحمته الواسعة الممدودة في كل الاشياء . وفي ابتداءه (قده) في تعداد نعم الحق بمقارنة الكتاب مع الانسان الكامل الختمى وختمه بالصلوة عليه (ص) اشارة الى ان به (ص) الابتداء واليه المنتهى وانه الغاية الاخيرة لايجاد الاشياء ... واما سر وجوب الصلوة عليه: فاما لما ثبت في العلوم الحقيقية، من لزوم المناسبة والسنخية بين المفاعل والقابل في الانادة والاستفادة واخذ الفضائل والفواضل، وفي افاضة الوجود وكمالاته الاولية والثانوية وعدم تحقق المناسبة والسنخية بين المبدء الاتلي الذي هو فوق مالا يتناهى بما لا يتناهى في التقديس والتجرد والتزهر والمجد والبهاء وبين المنغمرين في ظلمات الهوى والمنغمسين في غسق المادة ووسخ الهوى وانه لابد في الاستفادة منه تعالى من واسطة تكون برزخاً بين الحضرتين وفائزاً بالحسنتين و مجلى المشرقين وبالغاً الى كمال المجد والشرف والعلى حتى يستفيد من جهة جمعه وتجرده و امريته من المبدء الاعلى وبفيض من جهة خلقه وفرقه على من هو دونه من موجودات النشأة السفلى. وانحصار هذه البرزخية في وجوده الابرع الاقدس الاسنى لاجل كونه (ص) صورة حضرة الاحدية وصاحب مة م قاب قوسين او ادنى التي هي برزخ البرازخ الكبرى. او لما افاده المصنف قده في شرح الاسماء بما يقرب من هذا بعد ما مهد اولاً من انه لا ربط للحادث والقديم الا بواسطة ، وللممكن بالواجب الا برابطة برزخية ذات حظ من الجانبين متمكنة في الحد المشترك بين الطرفين بقوله (قده) انه لابد للحادثين

(۵۰)

السائرين الى الله تعالى الطالبين له من جالس بين الحدين ذى حظ من الجانيين ومسافر من الخلق الى الحق ثم في الحق اى التخلق باخلاق الله خلقاً بعد خلق ثم من الحق الى الخلق ليقودهم اليه ويدلهم عليه فليكن بباطنه عقل الكل ليتأزر بازار الجبروت ويتردى برداء اللاهوت ويستمد من القوة الربانية ويعطى الحوادث الكيانية وقد ذكرنا ان العقول فى سلسلة العاديات بازاء العقول فى سلسلة الباديات كما بدتكم تهودون - نحن السابقون اللاحقون وبظاهره انسانا طبيعياً لحيماً ان نحن الا بشر مثلكم ... ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليه ما يلبسون .

در بشر روپوش آمد آفتاب

فباعتبار صورته بجانك ايها الانسان البشرى وباعتبار معناه يوصلك الى اصلك المنسى المذهول عنه يا آدم الترابى ولولاه فكما قيل :

دوست كجا؟ وتو كجا؟ اى دغل	نور از لرا چه؟ به بلهم اضل
دوست كجا؟ وتو كجا؟ اى عنود	مرده چه؟ باشد برحى و دود

لسان الغيب:

قطع اينمرحله بيهمرهى خضرمكن	ظلماتست بترس از خطر كمرهى
-----------------------------	---------------------------

مثنوى :

گفت پيغمبرعلى راكلى على	شير حقى پهلوانى پر دلى
ليك بر شيرىمكن: تو اعتمد	واندر آا در سايه نخل اميد

انتهى . واما لما قام عليه الدليل المفهم والبرهان القاطع المقنع من وجوب شكر المنعم وكونه (ص) منعماً على كافة الموجودات وقاطبة الايات من جهة كونه (ص) اول الصوادر الوجودية واسطة لايجاد كل ممكن من الممكنات الامرية والخلقية وكونه (ص) هادياً لكل بالهداية التكوينية والتشريعية . واما لما تطابق عليه السنة اهل الذوق وارباب الكشف والشهود من غناء ذاته المقدسة الوجوبية عن العالمين وانه لا ارتباط له تعالى مع الاشياء من حيث احديته الذاتية وان تأثيره تعالى فى الاشياء من حيث مقام الألوهية ومن جهة اسمائه الحسنى وصفاته

العليا وكونه (ص) المظهر الاتم والمجلى الاكرم للاسم العظيم الاعظم الذى هو الموتر
بتوسط مظهره فى جميع موجودات العالم فيجب التوسل به (ص) فى طلب الرحمة
من مبدء كل جود وكرم . واما لكوله (ص) اول البقية واخر الدرك لايجاد الممكنات
ولجميع العطايات والافاضات وعلة غائية لسير السارين و حركة المتحركات واشواق
المتشوقات .

مقصود من از كعبه وبتخانه توئى تو مقصود توئى كعبه وبتخانه بهـانه
و اما لان لسان قابليته (ص) اتم الالسنه واكمل الاستعدادات فيجب ان يكون
كل طلب بلشانه مع ان طلب الرحمة فى حقه (ص) دعاء لايرد سائله ولايخيـب آمله و
اذا وصلت الرحمة اليه تنعكس منه الى جميع العالم لكونه (ص) رحمة للعالمين وسريان
نوره فى الخلائق اجمعين . و اما من جهة ان قصور القاصرين و نقصان الناقصين ينجبر
بكمال الكاملين فبالتوسل اليه وطلب الرحمة له (ص) ينجبر قصور السائل لولم يكن
مستحقاً لافاضة الرحمة باتم الوسائل فيشملة عظيم مواهب الحق وجسيم نعم القيوم
المطلق . واما من جهة ان به (ص) ينال كل ذيق حقه ومن اجل شفاعته الكبرى
وخلته العظمى (١) يصل كل شى الى كماله المترقب له ... و اما ان فائدة الصلوات هل تعود
اليه (ص) محضاً من جهة ان العطايات على حسب القابليات و ليس غيره قابلاً لما يصل
اليه من المواهب والرحمات مع ان الاجابة والقبول حسب المطلوب والمستول او تعود
الى الامة صرفاً نظراً الى انه (ص) من الموجودات التامة والاحالة منتظرة له (ص) فى
كمالاته حتى تعود اليه ماسنح من عطيات الحق وصاواته او تعود اليهما نظراً الى عدم
قابلية غيره لما يصل اليه (ص) من الرحمة بالاصالة والاستقلال مع ماله من الشدة والكمال

(١) وفى هذا اشارة الى ماورد من المأثور فى احوال الناس عند احوال القيامة و
الفرع الاكبر حيث يلجأون فى اول الامر الى آدم وبعدها يسلم منه الى ساير الانبياء .
حتى يصل امر الالتجاء الى خليل الرحمن . فيستشفون منه قالاً بانك خليل الرحمن .
فيجيئهم الجوار الى محمد (ص) فانى كنت خليلاً من وراء وراء . اى من وراء النبوة
التامة المحمدية و وراء الولاية الكاملة العلوية . فخلعة المحمدية هـى الخلعة
المسكبرى فقط . هذا ما تضمنته المأثورة ،

الإنافى قابليته لها بالتبعية والرشح والاستظلال و كونه (ص) من الموجودات النامة من جهة أمره وجمعه لا ينافى كونه من المستكفية المستكملة الاخذة للمكمال من باطن ذاتها من جهة خلقه وفرقه وايضا تنافى سنوح الرحمة لتمامية الكلمة انما يكـون اذا كان على سبيل الخلع واللبس او اللبس بعد اللبس ولا يوجب ذلك اذا كان على سبيل القبض والبسط و بروز ما كمن فى باطنه (ص) من الفضائل والكمالات؛ وجوه واقوال اخيرها مختار اكثر ارباب الكمال والله ولى الفضل والافضل .

قوله (قده) وكون كلمة من موصولة الخ (ص ٩)

قيل لما جعل قوله صلى من الصلوات استشعر بتوهم اعتراض عليه بان ذلك فرع كون كلمة من موصولة وهو غير مسلم لجواز كونها موصوفة وما ينلوها من الجمل صفة لها فدفع ذلك بقوله وكون الخ يعنى ان شأن الصفة توضيح الموصوف وتعريفه وهذا انما يتصور فى شىء يحتاج الى التعريف والتوضيح ولم يكن معهوداً بما يذكر له من الصفات حتى يصير بسبب ما يذكر له من النعوت والصفات معلوماً معيناً وهذا بخلاف الصلة فانه لا بد فيها ان تكون معبودة للمخاطب والله تعالى شأنه اظهر من كل ظاهر و اعرف من كل معروف واكشف من كل مكشوف و ابين من كل مبين لانه تعالى نور الانوار، ومبدئ كل ظهور و اظهر، واصل كل عرفان و بيان، بل كل ظهور من افياء ظهوره و كل نور من لمعات نوره كما اخبر عز اسمه عن نفسه بقوله تعالى شانه او لم يكف بربك انه على كل شىء شهيد و بقوله ايضاً الى الله شك فاطر السموات و الارض وبقوله الله نور السموات والارض وقل فى حقه سيد الشهداء وخامس اصحاب الكساء عليه آلاف التحية والثناء الغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى نحتاج الى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الاثار هى التى توصل اليك عميت عين لا تراك ولا تزال عاينها رقيباً و خسرت صنفه عبد لم تجعل له من حبك نصيباً وكذا الافعال التى نسبت اليه تعالى فى الكتاب معبودة له تعالى عند جميع الخلائق ففى جعل كلمة من موصولة اشعار بهذه النكته مع او بفقته بقانون الادب و بهذا البيان يظهر ان ما قيل من ان

(٥٣)

ما افاده يدل على جواز جعل كلمة من موصولة ولا يدل على اولويته ليس في محله

قوله (قدّه) و هو تعالى معروف الخ (ص ٩)

بل هو تعالى معبود بالاتصاف بجميع الفضائل والكمالات ومبدئية تمام الخيرات والحسنات لان كافة الخلائق وقاطبة الموجودات كانت شاهدة لبارها وعارفة بكمالات خالقها وعالمة بصفات موجد ها عند وجودها بالوجود القرآنى المسمى الالهى فى موطن الست ومواطن اخرى من مواطن المهود والموائى الالهية المشار اليها بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا او قوا بالعتود وقوله عز اسمه واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم و اشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين .
وقول بعض البارعين :

واظنك قد نسيت عهوداً بالحمى و منازل بفراقها لم تقنع
بل وعند وجودها بالوجود الفرقانى في هذا الموطن السافل الدانى لكون الكل مسبحة بحمده ناطقة بشانه ومجده لما اخبر عنه تعالى بقوله وقوله الحق والصدق وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لاتفهون تسبيحهم .
مثنوى :

ناطق آب و نطق خاك و نطق كل هست محسوس حواس اهل دل
وله ايضاً :

جمله اجزا در تحرك در سكون ناطقان كانا اليه راجعون
ذكر تسبيحات اجزاء نهان غافلى افكند اندر آسمان
ولما ذكرنا سابقاً من سر بان كمالات الوجود وفضائله بسر بانه فى جميع الاشياء وقاطبة الموجودات فتخصيص تلك الافعال بالمعمودية ليس لاجل انحصارها بهابل لاجل كونها من اشرف النعم الالهية واكمل المواهب الربانية وكونها اظهر و اعرف بالنسبة اليها من غيرها من جهة كونها متمم ذاتنا ومكمل حقيقتنا وانما لم يجعل كون كلمة من موصولة متعينا بل جعله اولى اذ يمكن ان يجعل فائدة التوصيف امراً آخر غير

(٥٤)

التوضيح والتعريف مما ذكر في محله من النكات حتى لا ينفى معهوديته تعالى بهـ هذه
الافعال فتدبر.

قوله (قده) على الناطق بالصواب الخ (ص ١)

هذا الكلام الى قوله وبعد كالتعليق لقوله صلى والمراد بالنطق ماهو اعم من النطق
الظاهري والباطنى الذى هو ادراك الكليات والعلم بحقايق الموجودات والاعراب عن
الغيب المكنون والسر المصون بالالسنة الباطنية والجوارح الملكوتية لكونه (ص)
بشراشر وجوده وذاته وبتمام جهاته وحيشياته فيصل الخطاب والناطق بالحق والصواب
لانه (ص) من جهة جمعه وحقيقته الكمالية الالهية و روحه الكلى الامرى الذى كان نبياً
و آدم بين الماء والطين اى بين العلم والعين او بين الروح والجسد معلم بجميع الاسماء
والصفات مدرك لحقايق جميع الممكنات ومظهر لتمام ما كمن فى غيب ذات الحق تعالى
من الفضائل والكمالات بحكم وعلم آدم الاسماء كلها وقوله (ص) من رالى فسقد
رأى الحق ولكونه صورة الكلام الجمعى الاحدى الالهى والنطق الذاتى الغيبى الربانى
الكاشف عن جميع الحقايق والاسرار والرافع اتمام الججب والاستارف هو الناطق بالحق عن
الحق والصواب الحقيقى المطلق ومن جهه فرقه ونفسه الشريفة الالهية المتجلية بالجلباب
الناسوتى والظاهرة بالصورة البشرية «لا ينطق عن الهوى ان هو الاوحى يوحى» فهو الناطق
بالصواب ونطق غيره بالنسبة الى نطقه كالصداء والسراب .

مثنوى :

آن نداكه اصل هربانك ونداست خود ندا آتست و باقىها صداست
فالمراد من كونه (ص) ناطقا بالصواب كونه كذلك بجميع الالسنة الالهية سواء
كان بلسان حقيقته الجمعية الكمالية فى مرتبتى الخفى والاخفى وفى مقام قاب قوسين او
ادنى او بلسان سره الذى هو سر الاسرار ونور الانوار كما قيل :

نه فلك راست مسلم نه ملك را حاصل آنچه در سر سويد اى بنى آدم از دست
او بلسان روحه الكلى الالهى الذى هو اصل العقول والارواح او بلسان الالسنة
الكمالية الامرية والخلقية التى هى مبدء جميع الالسنة الالهية والكونية التى لقطنة

(٥٥)

عالم الاشباح، فمرجع نطقه بالصواب كما افاده بعض من لهم طوبى وحسن مآب الى استقامة حقيقته النامة الكاملة في ذاته وصفاته وافعاله واقواله التى اشير اليها في قوله تعالى فاستقم كما امرت وهى من شئون اكملته وغصون شجرة خاتمته .

(ص ٩)

قوله (قده) اى بكلام الله الخ

فيه اشارة الى انه (ص) مظهر اسم الله الذى هو الاسم الاعظم الالهى والمراد بكلام الله ما هو الاعم من الكلام التدوينى والتكوينى بمراتبهما التى اشير اليهما سابقا فهو النطق بكلام الله التكوينى الذى هو علمه او امره وفعله كما قال قطب الاولياء وسيد الاصفياء انما يقول لما اراد كونه كن فيكون لا بصوت يترع ولا بهداء يسمع وانما كلامه سبحانه فعله، من جهة كونه (ص) حقيقة الرحمة الالهية التى وسعت كل شىء والمشية الحققة الوجوبية التى سرت فى الدرارى والذرارى و بكلامه التدوينى من جهة كونه مهبط الوحي ومعدن التنزيل ومختلف الملائكة والروح . ثم فى تفسيره (قده) «الصواب» بكلام الله تعالى ؛ اشارة الى ان اللام للعهد او انحصار الصواب الحقيقى بكلام الله او ان كل كلام يكون حقاً وصواباً فهو كلام الله من اجل ان كل متكلم فهو من مراتب تجليات الله وظهور اسمائه وصفاته وان النبى الخاتم (ص) هو المتكلم عن الله تعالى فى جميع تلك المراتب من جهة سريان نوره الائم فى جميع المظاهر المهدوة بالعالم و اشارة ايضاً الى ان « لاشرية » فى الوجود بالذات وان كل موجود فهو خير وصواب لانه من مراتب كلام الله التكوينى الذى كله حق وصواب كما قيل :

يبر ما كفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرين بز نظر باك خطا پوشش باد

(ص ٩)

قوله (قده) منطق حق الخ

الحق على ما افاده المعلم الثانى يطلق على القول المطابق للمخبر عنه اذا طابق القول . وعلى الموجود الحاصل بالفعل . وعلى الموجود الذى لاسييل للبطلان اليه . و على الواجب الذى لا يخالطه بطلان وبه يجب وجود كل باطل ،

الاكل شىء ما خلا الله باطل وكل نعيم لامحالة زائل

والمراد من الحق هنا : اما المعنى الاول وفى قبال الباطل ، واما المعنى الاخير ..

(٥٦)

والمنطق اما بفتح الميم وكسر الطاء او بالعكس على ما احتمله بعض الافاضل فعلى الاول ففيه اشارة الى انه (ص) لا ياتي به نفس الكلام الجمعي الاحدى الالهى والكلمة النكوبية الوجودية . وانه (ص) لا ياتي به الباطل من بين يديه ولا من خلفه . وانه تنزىل من حكيم حميد من جهة اندكاج جبل وجوده (ص) وانيت به بشر اشره فى وجود الله تعالى وذاته وبلوغه الى المحق المطلق والمحو التام والفناء الكامل فى الحق . هذا بناء على جملة بدلا عن الناطق . ولو جعل بدلا عن الصواب فيكون اشارة الى ان كلامه كلام الله وانه لا ينطق عن الهوى ان هو الاوحى يوحى فعلى الاول يكون كناية عن فناءه الذاتى وعلى الثانى عن فناءه الصفاتى والافعالى وعلى تقدير كون المراد من الحق المعنى الاخير يكون اشارة الى انه (ص) صورة النطق الذاتى الغيبى الالهى الذى هو علامه الذاتى الجمعى القضائى والقدرى ونطقه الوجودى الوجدانى الذى هو تجليه الابدعى الفعلى ويكون دلالة على مراتب الفناء المذكورة آنفاً اتم واظهر ولو جعل المنطق بكسر الميم وفتح الطاء يكون دلالة على ما اشرنا اليه فى الصورتين محققة ايضاً الا انها تحتاج الى لطف قريحة واستقامة سليقة وعلى التقادير فحصول البراعة والاستمالة بما ذكر في هذا البيت بالنسبة الى الحكمة والميزان مما لا يخفى على صاحب الذوق والوجدان ثم ان علة اختياره (قده) تلك الصفة على سائر صفاته (ص) هى حكايتها عن كونه (ص) خاتم السفارة الى الله واشرف السبل اليه وذلك لانا قد بينا ان المراد من كونه (ص) منطق الحق والناطق بالصواب كونه (ص) مظهرأ تاماً كاملاً لعلم الله التام الكامل القضاى والقدرى ومصدراً لتجليه الفعلى الابدعى وكل واحد من هذين الامرين يدل على خاتمته وكونه اشرف خلق الله وبريته تعالى اما الاول فلان من القضايا الضرورية التى لا تعترى به اريبة وشبهة ان تفاضل مراتب الرسل وتفاوت درجات السفراء الى الله تعالى من جهة تفاوت مراتب معرفتهم بالله تعالى واسمائهم وصفاته وافعاله ومن حيث تفاضل درجاتهم فى التخلق بمكارم اخلاقه تعالى ولا شبهة ايضاً فى ان خاتم الانبياء واشرف المرسلين يجب ان يكون اكمل معرفة بالله و اتم تخلفاً باخلاقه تعالى من الباقين واذا اضممت الى هاتين المقدمتين مقدمة اخرى قريبة من البداهة والاولية وهى ان

(۵۷)

المظهر النام الانم الكامل الاكمل لاسمائه الحسنی و صفاته العلیاه مما لا يمكن ان يتكرر و يتثنى لشبهه مايدل على عدم جواز تكرار ذاته تقدست اسمائه، و تشنى صرف وجوده تعالی كبريائه؛ يظهر منها ان من كان من المرسلين اكمل معرفة بالله من الباقين و اتم تخلقاً بمكارم اخلاقه تعالی من الاخرين يكون ختام سفارتهم و تمام رسالتهم وسيد جماعتهم و قطب دائرتهم و قوام مراتبهم و اشرف الخلائق اجمعين .

شبهتري :

مراتب جمله زیر پایه اوست	وجود خاکیان از سایه اوست
ز نورش شد ولایت سایه گستر	مشارق با مغارب شد برابر
و من هنا قل (ص) لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملک مقرب ولا نبی مرسل .	

مثبتوی :

لی مع الله وقت بود آندم مرا	لا یسع فیہ نبی معجبی
-----------------------------	----------------------

شبهتري :

رسد چون نقطه آخر بساول	در آنجا لی ملک ماند نه مرسل
واما الثاني فلانه اذا ثبت انه (ص) من حيث حقیقته و روحه الاعظام صدر سلسلة الوجود و الایجاد و مبدء تجلیات رب العباد و لاشك ان مدارج الوجود دوریة و لا تکرار فی تجلیات الله و لا تشنى فی افاضاته و ان النهايات هی الرجوع الى البدايات تحقق انه (ص) اشرف الانبياء و الرسل و ختم السفراء و السبل .	

شبهتري :

و قد سألوا و قالوا ما النهاية	فقیل هی الرجوع الى البداية
نبوت را ظهور از آدم آمد	کمالش در وجود خاتم آمد
بود نور نبی خورشید اعظم	که از موسی پدید و که ز آدم

ابن فارض :

فمن ام یرث منی الکمال فناقص	على عقبيه ناکص فی المعقوبة
و من مطلعی النور البسيط کلمعة	و من مشرعی البحر المحيط کقطرة

اولاى لم يوجد وجود ولم يكن
شهود ولم يعهد عهد مزممة
اى زبدة مجمل و مفصل
وى در تو مفصلات مجمل
آيات جمال و دلرباى
در شأن تو گشته است منزل
تو آينه جهان نمائى
در تو است همه جهان ممثل

ومن هنا قل الله تعالى قل لو ان اجتمعت الجن والانس على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ولم يستثن نبياً ولا رسولا ولا احداً من السابقين واللاحقين لينبئ السامعين على ان تجابه تعالى بصفتي العلم والكلام من مشكوة الحقيقة الجامعة المحمدية عليها آلاف النجاة والاكرام؛ وقع على اكمل ما يكون ويمكن، واتم ما يتصور ويظهر في الافهام بحيث لا يمكن ان يؤتى بمثله فضلا عما هو اتم واكمل منه في الدهور والاعوام لانه يلزم منه التكرار فسي تجلى الله الملك العلام ولاجل ذلك ايضاً جعل اعلى معجزات نبينا (ص) القرآن وجعل معجزة باقية دائمة الى يوم لقاء الله الرحمن ليكون آية خاتميته ودوام طريقته وشريعته بدوام حقيقته ما دامت الليالي والايام.

(ص ٢)

قوله (قده) كما قال علي (ع) الخ

فيه اشارة الى ان علياً عليه الصلوة والسلام نفس الحقيقة المحمدية والخصمرة الجامعة العتمية بدلالة آية الفسنا والمراد من الكتاب الناطق ماهو في قبال كتاب الله الصامت الذي هو القرآن التدويني باعتبار جهة ظهريه وفرقه وقشرة ومن حيث وجوده الناسوتي الخلقى لا باعتبار بطنه وروحه ومعناه الجمعي الاحدى ومن حيث تحققه الدهري ووجوده السرمدى لانه من هذه الجهة وبذلك الحيثية عين النطق والحياة وفعال، درالك بجميع الجهات والحيثيات اذله من هذه الجهة مقام عقلى قائم بذاته و عاقل لذاته ولغيره بل مقام شامخ باذخ الهى هوكل الاشياء وتمامها ومبدء وجودها ومنشاء ترتيبها ونظامها ولذلك سمي بالعلی الحكيم فى قوله عز اسمه والى فى ام الكتاب لدنيا على حكيم والمراد من كونه (ع) كلام الله الناطق ماذكر فى بيان الكتاب والناطق بالصواب.

قوله قدّمه في فصل الخطاب الخ

(ص ٢)

اي الخطاب الحاجز الفاصل بين مراتب الاشياء وبين الحق والباطل واطلق عليه (ص) لكونه (ص) خطاب الله التكويني الحاجز بين مراتب الاشياء والفاصل بين الحق والباطل والنور والظلم لانه (ص) باعتبار كونه صورة الحضرة الاحدية الذاتية برزخ البرازخ الكبرى بين مرتبة غيب الغيوب ومرتبة الواحدية الاسماوية. ومن جهة مظهر ريقه للحضرة العمالية وجمعه بين الاحدية والواحدية برزخ بين التعيين الاول وعالم القضاء الجبروتى العقلى. ومن حيث روحه الكلى الامرى الالى حاجز بين التعيين الثانى وحضرت الواحدية وبين عالم القدر الملكوتى النفسى. وباعتبار كونه مظهر اسم الله لا عظم الذى به يصل كل شى الى كماله المترقب له وينال كل ذيق حقه يفصل بين مظاهر اللطف والقهر والجلال والجمال ويوصل الجميع الى ما خلق لاجله من الكمال ومن حيث كونه (ص) اول الصوادر الوجودية الذى به يصل فيض الوجود وكماله الى حقائق العالم و تنبسط الرحمة الرحمانية والرحيمية على كافة الخلائق والامم بفصل الايس من الليس ويفاق بنور وجوده ظلمة العدم. ومن جهة كونه (ص) نهاية الحركات و غاية الاشواق والرغبات والعلة الغائية لايجاد العالم بصير سبباً لحشر الكل الى الله العظيم الاعظم ومن حيث خلقه العظيم الذى هو القرآن التدوينى يفصل بين الحق والباطل من الافعال وبين الصدق والكذب من الاقوال الصادرة من ذوى الارادة والمهم الى غير ذلك مما مر فى بيان الميزان بسطه بالنمط الاتم .

قوله قدّمه وآله الخ

(ص ٢)

آل الرجل اهل بيته. وبيته مسكنه الذى يبيت فيه وهو اعم من المساكن الظاهرية الفاسوتية التى تكون لسكان عالم الطبيعة ودار الحركة والمادة ومن المساكن المعنوية الدهرية الملكوتية التى تكون لقطان العوالم الامرية والنشآت الالهية لما تحقق من وضع الالفاظ للمعانى العامة والموطن الحقيقى للاشياء والبيت والمقر الواقعى اكل من فى الارض والسماء انما هو باطن الدنيا الذى هو عالم الملكوت والنشآت المعنوية لاهذه النشآت الغائية السفلى

(٦٠)

بهائی :

این وطن مصر و عراق و شام نیست
این وطن شهر نیست کورا نام نیست

لسان الغیب :

چه گویمت که بمیخانه دوش مست و خراب
سروش عالم غییم چه مژده ها داد است
که ای بلند نظر شاهباز سدره نشین
نشیمن تو نه این کنج محنت آسباد است
ترا ز کنگره عرش میزنند صفیر
ندانمت که در این دامگه چه افتاده است ؟

لأنه أدار العرور ونشأت الموت والغناء والدنور ولتحرك ما وجدت فيها من الاعراض
والجواهر وتبدل البواطن منها والظواهر وتقارب الاجال وتجدد الامثال وتشأن الحق
المتعال وتغير المواد وصورها الثانية والاولى فأين البقاء والاستقرار لشي من اجزاء تلك
الدار حتى يتحقق المييت (اوالبیت) والمسكن لشي في ذلك العالم الاسفل الادون والنشأة
الغاية الدائرة الدنيا ،
مثنوی :

صورت از بی صورتی آمد برون	باز شد گانا الیه راجعون
پس تو را هر لحظه مرگ و رجعت است	مصطفی فرمود دنیا ساعت است
هر نفس نو میشود دنیا ، و ما	بی خبر از نو شدن اندر بقا

فإن المراد بهيت النبى (ص) يهتبه المهنوى ومسكنه السخية فى السذى
عند سدرة المنتهى عندهاجنة المأوى اى عالم الملكوت والجبروت الاعلى بل حضرتى
الاحدية والواحدية المعبر عنهما بقاب قوسين اوادلى بحكم قوله (ص) ايت عند ربى يطعمهنى
و يسقینى وقوله تعالى وهو بالا فلق الاعلى ولانها الجنان الباكورة التى تسع جناحه
الصاقورة ويجلس فيها مع الرفيق الاعلى و يكون له مقراً ومقاماً ولا يسمع فيها

(٦١)

اغواً ولا تائباً الا قیلاً له سلاماً سلاماً ، لامیبتیه الظاهری الذی کان له فی هذا العالم
الاسفل الادنی بل الحق الحقیق بالقبول ان میبتیه الظاهری ایضاً لم یکن محصوراً بل (١)
حاصلاً فی عالم من العوالم الفرقیة الامکانیة ونشأة من النشآت الجوازیة السفلی حتی
من جهة خلقه و فرقانیه و ظهر کتاب وجوده و قرآنیته الیما لما تقرّر عند ارباب الدرایة
والنهی من ان الکوّن لا یسع انساناً کاملاً

شبهتري :

وجودش اندرین عالم نیاید برون رفت و دگر هرگز نیاید
وان جهة خلقه و فرقه (ص) كانت منغمرة فی جهة امره و جمعه و ان فرعه (ص)
كان محكوماً بحکم اصله (ص) و لذلك لم یكن لبدنه (ص) ظل و كان یرى من خلفه كما یرى
من قدامه .

شبهتري :

زمان خواجه خط استوا بسود كه از هر ظل و ظلمت مصطفی بود
ز خط استوا بر قامت راست ندارد سایه پیش و پس ، چپ و راست
چو کرد او بر صراط حق اقامت بامر فاستقم میداشت قامت
نبودش سایه کو را در سایهی زهی نور خدا ظل الهی
و لم یكن جسده الشریف بحکم اجساد الدنیاء و لذلك عرج به (ص) الی ما فوق
العرش و السماء .

نظامی :

کرد رها در حرم کائنات هفت خط و چار حدوشش جهات
روز شده بسا قدمش در وداع ز آمدنش آمده شب در سماع
دیده اغیار گران خواب گشت کو سبک از خواب ، عنان تاب گشت
باقفس قالب ازین دامگاه مرغ دلش رفت بآرامگاه
مرغ پر انداخته یعنی ملک خرقة در انداخته یعنی فلک
مرغ الیمیش قفس پر شده قالبش از روح سبک تر شده

(١) ای بل لم یکن حاصلاً فی عالم الخ .

ولذا كان أيضاً وصيه وصهره الذى كان بمنزلة شخصه ونفسه يرى (ع) فى ساعة واحدة بل فى آن واحد فى امكنة مختلفة و جهات شتى . وبالجملة لما كان هو (ص) بروحانيته المتحدة مع خلقه وفرقايته من اعلى العقول المجردين والانوار القواهر الاعلى فيكون ميته ومقامه ذروة كاهل حقيقة روح الامين لالمديرات والاسفنديديات الادنين فضلا عن نشأة الماء والطين ... فظهر ان آل النبی (ص) واهل بيته الطاهرين القديسين الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً ، اى اذهب عنهم جميع افراد الرجس الذى هو من الاوثان من رجس المادة والطبيعة وعالم الحدوث وطهرهم عن خبث الشرك الخفى والاخفى ودنس الهية والتعين و الامكان؛ هم الذين كانوا من الملاء الاعلى العالين وباتوا معه فى اعلى عليين و سقاهاهم ربهم شرباً طهوراً من ماء معين و اطعمهم من اطعمة جنة الذات والصفات وفواكه جنة نعيم وناولوا باعلى مراتب مقام التمكين بعد التلوين واتصلوا بالرفيق الاعلى وجاوزوا مقام قاب قوسين وبلغوا الى مقام الاكلمية واودنى و كانوا من اتم مظاهر ذات الله واسماؤه الحسنی وصفاته العليا واخذ وافيض الوجود وكمالاتهم القصوى بدوا و ختماً من المقام الذى اخذ عنه سيد الورى لكن بتبع ذاته ووجوده الاسنى سيموا وصيه القائم بامر البائت على فراشه المواسى له (ص) بنفسه بل هو عين شخصه ونفسه لمدل عليه وعلى انحصار الال فيهم (ع) النص المنزل من السماء فاين الثراء من الثربا و القمر من الغمراء و اين نساء النبی (ص) من ان يكن من اهل بيته (ص) البائتين معه فى ميته الرفيع الاعلى والناقلين بمقامه الباذخ الشامخ الابى ان هذا الا افك يفترى والله تعالى و رسوله منه براء والسلام على من اتبع الهدى.

قوله (قده) شمس الحقيقة الفخ (ص ٢)

المراد من شمس الحقيقة على ما هو الظاهر شمس حقيقة الوجود التى هى شمس جميع العوالم الوجودية والحضرات الالهية ولا يتصور لها مثل ولا ثانى كما قيل:

شمس در خارج اگر چه هست فرد ميتوانم مثل او تصوير كرد

شمس جان كو خارج آمد از اين نبودش در ذهن و در خارج نظير

و يمكن ان يكون المراد بها شمس الولاية الكلية الشاملة للولاية العامة والخاصة

(٦٣)

و المطلقة والمقيدة فان الولاية من الصفات الكلية الالهية وهى كلمة الله العليا التى لا تنفذ (وان نفذت كلمة نبوت التشريع) و نوره الذى لا ينطمس ولا يافس (وان غربت شمس السفارة والرسالة) اذ الولي من اسماء الله الحسنى التى لا بد لها من مظهر مادامت الدنيا لانه لو انقطع ظهوره ونفذت كلمته وانطمس ضيائه و افل نوره لغربت الدنيا و انتهت بما فيها و باد اهلها و هلك سكانها ولم يبق على وجه الارض احد من عمارها ولذا ورد فى المائور : **لولا الحجة لساخت الارض باهلها** وهذا بخلاف نبوة التشريع فانها صفة خلقية لا يجب دوامها مادامت الدنيا ولا يلزم بقائها ما بقيت الارض والسماء... وهى اى الولاية من الولاية بالفتح بمعنى القرب و تنقسم اى الولاية الى عامة وخاصة والخاصة الى مطلقة ومقيدة والعامة على قسمين لانها اما تعم جميع المومنين و تحصل بالايمان بالله وملائكته وكتبه ورسوله وهى المشار اليها فى قوله عز اسمه الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور و ابتدائها من مرتبة التخليّة من مراتب العقل العملى و من الاخلاق من مقامات السير والسلوك و من لطيفة القلب من اللطائف السبع و من الايمان اليقيني المجرد عن البرهان من مراتب الوصول والايمان و تنتهى الى مرتبة قرب النوافل من مراتب الفناء والى نهاية الاودية من مقامات السير والسلوك والى لطيفة الروح من اللطائف السبع والى حق اليقين من مراتب اليقين ولصاحبها من الفتوح القريب ومن البطون السبعة القرآنية البطن الثانى والثالث واما ما تختص بصاحب القلوب والكاملين من عباد الله المخلصين الغاين فى ذاته والباقيين ببقائه صاحبى قرمى النوافل و الغرائم الذين قد نفصوا جلابب البشرية ورفضوا مشتبهات الطبيعة وخلصوا نسوايت الابدان وتركوا دار الحداث وتجاوزوا عن حريم الملكوت والجبروت و دخلوا فى مسكن قدس اللاهوت و هم المتقون صدقاً و الموحدون حقاً ولكن تعم جميع الاولياء الواسلين و الانبياء والمرسلين ولذلك يطلق عليها العامة فى اقبال الخاصة المختصة بالمحمديين وهى المشار اليها بقوله تعالى **الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون** و بالحديث القدسي **اولياي تحت قبائى لا يعرفهم غيرى**

(٦٤)

و تحصل بفناء العبد في ذاته تعالى و بالبقاء به وجوداً بخلع الوجود الامكانى و لبس الوجود الحقانى بالتجلى الالهى الرحمانى وابتدائها من نهاية السفر الاول الذى هو السفر من الخلق الى الحق وبداية السفر الثانى و هو السفر من الحق الى الحق بالحق و من الاحسان الذى هو اول مراتب الكمال و من الاصول الذى هو اول مقامات الوصول و من لطيفة السرا والروح الذى هو اللطيفة الرابعة من الطوائف السبع و ينتهى الى نهاية مقام قاب قوسين التى هى بداية مقام اودنى و لصاحبها من الفتوح الفتح المبين و من البطون السبعة البطن الرابع و الخامس و السادس و الخاصة ما تختص به محمد (ص) و اوصيائه ا لطاهرين و ورثتهم التابعين لهم من الاولياء الواصلين و العرفاء الشامخين و هى المشار اليها بقوله تعالى ان ولى الله الذل نزل الكتاب و هو يوفى الصالحين و تحصل بالبلوغ الى اعلى مراتب الفناء و المحو التام و الحق المطلق بزوال حكم الامكان و الشرك المعنوى الخفى و الاخفى و ختم مدارج الولاية و السير الجمعى فى جميع مراتب الاسماء و الصفات و استيعاب المعرفة التفصيلية و ملكة التحقق بها باعطاء حكم جميع المراتب و المقامات و بتولد قلب تقى تقى جمعى محمدى من تحقق اجتماع وامتزاج بين الاسماء الذاتية و مفاتيح غيب اولى الاسماءية و احكامها الوجدانية الثابتة فى الحضرة الاحدية الذاتية و بين الاسماء الكلية الاصلية المتعينة فى حضرة الواحدية و البرزخية الثانية بحيث يصير ذلك القلب الكلى الالهى مرآة تامة للحضرتين و هجلاً كاملاً للمطرفين و فانزلاً باحادية جمع الجمع بين جميع الاسماء و الصفات الثابتة فى التعيينين و ابتدائها من نهاية مراتب السير و الكمال التى هى نهاية مقام قاب قوسين و بداية مقام اودنى و لصاحبها من الفتوح المطلق الجامع لجميع مراتب الفتوح و من المراتب مرتبة الاكملية و التمهض و التشكيك و من المقامات مقام اودنى و من البطون السبعة القرآنية البطن السابع و من اللطائف ؛ اللطيفة السابعة و لانهاية لحسناته و لاغاية لمراتبه و درجاته و ليس وراء عبادانه قرية و لا تصور فوقها درجة و مرتبة وله الرياسة الكبرى و السيادة العظمى و الى ربه المنتهى و هى قد يكون مقيدة باسم من الاسماء الكلية الالهية و حد من

(٦٥)

حدود التجليات الذاتية فتسمى بالولاية المقيدة المحمدية و بالولاية القمرية ايضاً و هي مختصة بامة محمد (ص) التابعين له ولا وصيائه ولذلك سميت في لسان بعض العارفين بالولاية الامية المحمدية و قد تكون مطلقة عن الحدود و معرفة عن القيود بل تكون جامعة لظهور جميع الاسماء و الصفات واجدة لانحاء تجليات الذات فتسمى بالولاية المطلقة المحمدية و بالولاية الشمسية و هذه مختصة به (ص) و باوصيائه القديسين و قد تخص التسمية بالشمسية بما توجد فيه بشخصه (ص) و تسمى الموجودة في اوصيائه الطاهرين بالقمرية و الظاهرة في امته التابعين بالامية و بالولاية النجمية كما انه قد تخص المطلقة بالعامية و المقيدة بالخاصة وكذلك قد تخص الشمسية بولاية خاتم الاولياء و يسمى الباقي بالقمرية فظهر من هذا ان حقيقة الولاية التي هي الكلمة الطيبة الالهية التي اصلها نابت و فرعها في السماء و الشجرة المباركة الزيتونة التي لشرقية و لاغربية مراتب و درجات و منازل و مقامات و شجوناً و غصوناً و اوراقاً و عروقاً و بحسب مراتب نقصها و كمالاتها و ضعفها و اشتدادها يختلف ظهوراتها و متفاوت آثارها و انوارها و كثرة شئونها و اطوارها فقد تشتد بحيث ترتقى من العامة بالمعنى الاول الى العامة بالمعنى الثاني و تشتد مرة اخرى في مراتب العامة فتكتسى بكساء النبوة التشريعية ثم تشتد اخرى فتغطي بغطاء الرسالة و هكذا يتزايد اشتدادها و يتضاعف كمالاتها حتى تبلغ مقام الخلافة اى الرسالة المقرونة بالسيف المختصة باولى العزم من الرسل ثم الى الكمال المتضمن للاستخلاف الانم و القطبية التامة الكاملة الى ان تبلغ الى كمالات المطلق في مراتب الولاية العامة بحيث يصير جميع من انصف بها تحت لواها مستفيداً من مرتبتها و مقامها فيصير صاحبها حينئذ خاتم الولاية العامة و اذا ترقى منها فباعت الى الولاية الخاصة المطلقة المحمدية و نالت فيها باعلى مراتبها ففى الاشتداد و الكمال بحيث يسير فى جميع الاسماء و الصفات الالهية و يصير مظهرراً لتمام شئون الذات الاحدية؛ يصير صاحبها حينئذ خاتم النبوة و الرسالة و مرجعاً لجميع الانبياء و الاولياء العامة و الخاصة و ان تنزلت عن هذه المرتبة اى كمال شدتها و رفعتها نزلة يسيرة قليلة بحيث يختفى وصف نبوة التشريع لغلبة وصف الولاية و نبوة التعريف صار صاحبها

حينئذ خاتم الولاية الخاصة المطلقة المحمدية و مرجعاً لجميع الاولياء والكاملين من الاولين و الاخرين فهذه المراتب كلها من مراتب مطلق الولاية و بنظر آخر كلها من مراتب الولاية المحمدية وذلك لانه لما كان اسم الولى باطن اسم الله و الولاية باطن الالهية و السر المستتر المقنع بالسر ، و الالهية باطن الحقيقة المحمدية و الباطن عين الظاهر و الظاهر عين الباطن بوجه فالحقيقة المحمدية اذن هي الولاية الكلية الالهية التي ظهرت تارة بصفة النبوة المطلقة الجامعة بين التعريف و التشريع و اكتست بكساء الخلافة و الرسالة فتجلت من مشكوة الانبياء من الادم المعلم بالاسماء الى العيسى المرفوع الى السماء و ظهرت تارة اخرى بنعت الولاية العاربة عن ذلك الكساء فصارت الى الله و خليفته و خاتم الاولياء و العلى الاعلى ثم ظهرت بصورة باقى الائمة الهداة الذين اولهم محمد و اوسطهم محمد و آخرهم محمد فصارت جميع الله و خلفائه فى الارض و السماء الى ان ظهرت بجميع نعوتها و اوصافها فصارت قائمهم و مظهر كمالهم و كمالات جميع الانبياء و الاولياء

شبهتري

دليل و رهنماى كاروانند
هم او اول هم او آخر دراين كار
كه از موسى پديد و كه ز خاتم

در اين ره اولياء چون ساربانند
وزيشان سيد ماگشته سالار
بود نور نبى خورشيد اعظم

مثنوى :

دست اميد همه در دامنش
كه محمد گشت و كاهى شد على

جمله گشته خوشه چين خرمنش
كه نبى بود و كه ديكر ولى

بدانترى ادوار من قبل شرعى
بقوته للحق عن متبعية
ختمت بشرعى الموضح كل شريعة

و كلمه عن سبق معنى دائر
و ما منهم الاوقد كان داعياً
و قبل فصالى دون تكليف ظاهرى

فظهر بهذا الوجه ان جميع الانبياء و الاولياء من مظاهر خاتم الانبياء محمد المصطفى و من رقائق حقيقته الجامعة الكلية الالهية و اشعة دائرة ولايته و رسالته

(٦٧)

الختمية وظهر بهذا أيضاً ان الاولياء المحمديين و الائمة المعصومين (ع) كانوا باخذون الشرع و احكامه من المأخذ الذى كان ياخذ منه خاتم النبيين و سيد المرسلين الا ان هذا المأخذ كان له (ص) بالاصالة و لهم عليهم الصلوة و السلام بالتبع و انهم كانوا عالمين بجميع الاحكام و الشرايع بل بتمام الذوات و الحقايق بحيث لا يغادر صغيرة و لا كبيرة الا احصاها على الاحاطة الوجودية و الحضور التام و ان علومهم (ع) كانت وهبية لدنية لا كسبية و انهم (ع) كانوا واجدين لجميع ما كان الانصاف به من لوازم تبليغ الشرع و حفظ الاحكام و اخذها من المأخذ الذى كان ياخذ عنه خير الانام بل كان تبليغهم و حفظهم و دعوتهم (بحكم اتحادهم معه) (ص) حقيقة و روحاً و نفساً من زمان بعثته (ص) الى زمان قيام القائم بل الى يوم القيام) دعوة واحدة و تبليغاً واحداً و ذلك لان الخليفة يجب ان يكون على صورة من استخلف عنه و مظهراً واجداً لجميع صفاته و كمالاته و يرشدك الى ذلك حديث المنزلة الذى اتفق على صحته الفريقين فان مسئول موسى عن الحق تعالى فى حق اخيه هرون تشريكه فى امره بنص الكتاب و قد اجاب الحق تعالى دعوته فى ذلك فكذلك كان امير المؤمنين بحكم هذا الحديث مشاركاً مع خاتم الانبياء فى امره وكذا سائر الائمة المعصومين (ع) بحكم اولنا محمد «ص» و اوسطنا محمد «ص» و آخرنا محمد «ص»..

و قد طلع من افق هذه البيانات العرشية و بزغ من مطالعها انوار لامعة ساطعة و اسرار دقيقة غامضة منها ان النبوة انما تتحقق من اشتداد جهة الولاية و ان كل نبي من الانبياء فهو واجد للولاية ومنها ان كل نبي فهو افضل من اولياء زمانه ممن لم يبلغوا مرتبة النبوة لعدم بلوغ اشتداد ولايتهم الى المرتبة الازمة للاكتساء بكساء نبوة التشريع وكذا من اولياء غير زمانه ان كانت مرتبة ولايتهم دون مرتبة ولايته و انقص منها، ومنها ان مدار فضل الاولياء و الرسل و الانبياء و تفاضل مراتبهم المشار اليه بقوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ؛ على جهة الولاية التى هى باطن جهة النبوة و تمامها و بها تحصلها و قوامها و هى اشرف منها من جهة كونها جهة الهية و كون النبوة جهة خلقية ومنها انه يمكن ان يكون ولى زمان من الازمنة و دور من الادوار افضل بكثير من

نبي زمان آخر مع كونه واجداً للنبوّة والولاية وهو واجد للولاية فقط وذلك من جهة اتمية ولايته من ولاية ذلك النبي و كونه اشد واكمل ولاية منه او كون ولايته ارفع درجة واعلى حقيقة و انبل نسخاً ووجوداً من ولاية ذلك النبي .. ومن هذا يظهر سر تقدم اوصياء خاتم الانبياء والائمة المعصومين على جميع الانبياء و الرسل السابقين من اولى المزم وغيرهم من الاقطاب و الخلفاء الكاملين و الاولياء الواصلين و كونهم (ع) افضل بكثير منهم و من الملائكة الكروبيين بل تقدم بعض علماء الامة المحمدية و اوليائهم على كثير من الانبياء و الاولياء السابقين لكون محتمهم و منبع ولايتهم حضرة احدى الذات و مقام او ادنى الذى هو فوق مقامات الانبياء و الاولياء اجمعين و ان اولى الناس بالنبي الامى و بتحمل اعباء الولاية و الخلافة عنه صلى الله عليه وآله وسلم امير المؤمنين و امام الموحدين ثم بعده ابنه الحسن (ع) ثم بعده اخوه الحسين (ع) ثم بعده على ابن الحسين (ع) الى آخر ائمة الاثنى عشر المعصومين المكرمين و ان الثلاثة كانوا للخلافة غاصبين و لحمل اعبائها غير مستحقين لانهم باعترافهم كانوا جاهلين ، ومنها ان لكل واحد من النبوّة التشريعية و الرسالة الالهية و الولاية الكلية باقسامها المذكورة خاتماً هو اكمل الفائزين بها و افضل المظهرين لاحكامها و آثارها و اقر بهم منزلة عند الله تعالى الذى هو مولى القائمين بها ولكن لا يلزم تأخر زماناً من سائر افراد من تلبس بها الا فى ختم الرسالة و النبوّة التشريعية فانه يجب تاخره من جميع من اكتسى و تغطى بها و ان خاتم الرسالة و النبوّة التشريعية و الحائز لجميع المقامات و المراتب الالهية و الرافع لاعلام جميع الدرجات و انكاملات الربانية؛ الحضرة الجامعة المحمدية و خاتم الولاية العامة بالمعنى الثانى عند كثير من المعارفين هو عيسى بن مريم الذى هو الروح الاعظم و كلمة الله باره الخلاق والامم و خاتم الولاية الخاصة المحمدية على بن ابي طالب امام العالمين الذى هو اقرب الناس الى الله تعالى بعد محمد (ص) سيد الاولين والاخرين بنص الكتاب الذى هو تنزيل من رب العالمين و ان شئت قلت كل واحد من الائمة المعصومين من جهة ان اولهم محمد و اوسطهم محمد و آخرهم محمد و ان كلهم نور واحد و الامام القائم الثانى عشر لكونه مظهراً لكمالاتهم و كمالات جميع الاولياء و الانبياء و المرسلين و زعم صاحب فصوص الحكم محى الدين العربى ان بنفسه ختم الولاية المقيدة المحمدية الظاهرة فى امته التابعين و ان كان تحت

(٦٩)

لواء خاتم الولاية المطلقة المحمدية والائمة المعصومين الطاهرين. ومنها ان جميع الرسل وقاطبة السفرة الى الله كالكواكب والاقمار المستفيدين من الاشعة الساطعة من شمس نبوة خاتم الانبياء او كالفروع والاغصان والاوراق المتفرعة من شجرة مباركة محمد المصطفى ومن مظاهر حقيقته الكلية الالهية عليه وآله آلاف التحية والثناء كما ان جميع الاولياء والاوصياء كالنجوم والاقمار المستفيدة من شمس بازغة ولاية خاتم الاولياء او كالشجون والفصوص المتفرعة من شجرة طوبى العلوية او كالفروع المنبثثة من كلمة طيبة ولايته الختمية القصوى وان ذواتهم ووجوداتهم من رقاق وجوده الرفيع الاعلى ونعم ما قيل فى حقه (ع) :

دارى دلا اگر تو هوای سلوک حق	بايد قدم نهى بره شاه لافسى
شاهى كه از بلندی قدرش خبر دهد	ايزد بهل اتى و بتاكيد انما
بر تخت ملك فقر، چو او شاه مطلق است	

شاهان فقر جمله بدو كرده اقتسدا

وصف كمال اوست سلونى ولو كشف

كسرا نبوده عرصه اين بعد انبيا

وقيل ايضا :

اسدالله در وجود آمد	در پس پرده هرچه بود آمد
سنائى :	

بخدا گر بزر چرخ كبود	چون منى (١) هست و بودخواهد بود
شبهى :	

ظهور كل او باشد بخاتم	بدو يابد تمامى هردو عالم
وجود اوليا اورا چو عضوند	كه او كل است ايشان همچو جزوند
چواو از خواجه يابد اسبت نام	ازو ناظاهر آمد رحمت عام

(١) كلمة من فى قوله « چون منى » راجع الى على (ع) لان هذا البيت واقع بين ابیات قالها الشا عرقى وصفه، فلا ستشهاد به فى محله

إذا عرفت هذه النفحات الالهية والنفثات القدسية فاعلم ان هذا الكلام اى قوله وآله الخ مشتمل على ثلثة تشبيهات، الاول تشبيه عالم الحقائق والمعانى بالعالم الجسمانى فى اشتماله على الشمس والبروج الاثنى عشر التى بها نظام هذا العالم السكيانى الذى هو ظل نظام العالم الربانى بناء على ان يكون تقدير الكلام (شمس عالم الحقيقة) و الثانى تشبيه الولاية الكلية الالهية التى بها قوام جميع العوالم الالهية و نظام جميع الحضرات الوجودية بالشمس البازعة الساطعة اللامعة الجرمانية التى بها قوام العالم المادى ونظام العالم الجسمانى وجعلها شمس تلك العوالم الالهية والنشآت الربانية اذ بنورها تدفع ظلم غواسق الماهيات و بضياها تهتدى القلوب فى ظلمات البرالكثرات و بحسر التعينات والثالث تشبيه الائمة الاثنى عشر الذين هم مدار تلك الشمس الكلية الالهية و بانوارهم ثلاث السموات واستنارت الارضون و باضوائهم استضاءت حقيقة ماكان وما يكون؛ بالبروج الاثنى عشر التى هى مدار شمس المحسوس ومجالى نورها ومدارج سيرها وظهورها من جهة كونهم مدار تلك الشمس الكلية الالهية ومطالع انوارها ومظاهر آثارها، والاول استعارة بالكناية، والثانى استعارة تحقيقية مرشحة، والثالث استعارة تحقيقية مجردة ويحتمل ايضاً ان تكون مرشحة فتأمل. ومخض مراحمه (قده) من كلامه الاشاره الى ان مدار تجليات الحق تعالى شأنه وتقدس اسماءه وظهور اسماءه وصفاته وقسوام حضرت الكون ونظام عالم الوجود بحسب استكمال الباطنى وعروجه المعنوى وسيره الكمالى على شمس الولاية الكلية الالهية ودورانها من مدار وجودات تلك الائمة الهدات والقادة الولات وجولانها من مناطق انياتهم المظهره وذواتهم المقدسة الفانيه فى الله والباقية ببقاء الله و المتحولة بحول الله و قوته ليظهر سر وجوب الصلوات عليهم (ع) كوجوبها على النبى الختمى (ص) بل بنفس وجوبها عليه وبعين البرهان الذى قام عليه لكونهم عليهم السلام من مجالى شمس ولايته (ص) ومراتب نوره وحقيقته بل كونهم نوراً واحداً و ضياءً فardاً اولهم محمد واوسطهم محمد و آخرهم محمد .. و منه يظهر سر ماورد عنه (ص) من عدم جواز الفصل بينه وبين آله (ص) بلى على تقدير صحة الرواية واستقامة الدراية لانه كالفصل بين الشى ونفسه وهويته وشخصه وذلك مختلف الاساس

(٧١)

والمباني الا ان يكون على سبيل التجريد المذكور في علم البيان والمعاني وان كان لجواز الفصل وجه بالنظر الى تعدد الظهورات والمجالي ثم انه (قده) جعل في بعض مصنفاته مدار عالم الوجود على سبعة من الاقطاب الذين هم كبار الانبياء والرسل وهؤلاء آدم ونوح و ابراهيم وداود وموسى وعيسى ومحمد (ص) تطبيقاً على الكواكب السبعة السيارة وعلى اثني عشر من الاولياء الذين هم اوصياء محمد اى الائمة الاثني عشر صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين و قال ان عليهم هذا العدد تطبيق العالم الصورى مع العالم المعنوى من جهة ان الانتظام الصورى بالسبعة من الكواكب والاثني عشر من البروج ، وكذلك عدد كليات الموجودات تسعة عشر من العقل والنفس والافلاك التسعة والعناصر الاربعة والمواليد الثلاثة والكون الجامع للمكل وكذلك رؤساء القوى المباشرة لتدبير النواصيت وهى الخمسة الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب والسبع النباتية وفى المقام جعل مدار شمس الحقيقة التى بها مدار جميع العوالم والنشأت الائمة الاثني عشر ايماء الى ان ولاية سائر الاولياء والاقطاب من اشعة شمس ولايتهم الكلية الالهية كما ان وجوداتهم وكمالاتهم من رقاق وجوداتهم وافياء كما لانهم لا (ع) بهم فتح الله وبهم يختم وانهم السبيل الاعظم والصراط الاقوم كما اشرنا اليه سابقاً وذكر فى المصنف المذكور ان علة كونهم اثني عشر من جهة كون هذا العدد عدداً و اوصياء الاقطاب السبعة او ان الاسلام مبني على اصل الشهادتين وكلواحدة احدة منهما مركبة من اثني عشر او بعدد نقباء بنى اسرائيل او الاسباط الهداة او بانقسام الساعات التى يدور عليها مصالح العالم او ان الولاية تهدى القلوب الى سلوك الحق كما تهدى الشمس والقمر ابصار الخلائق ومجالى النور الظاهرى اثنا عشر فيجب ان يكون مجالى النور الحقيقى كذلك بطريق التطابق، ولذا ورد ان حامل الارض الحوت كما ان آخر البروج الحوت وان الحوت مقر دار الفرور ومنه يعرف سر الرجعة اذ بهم سكنت السواكن واستقرت السموات والارضون وفى المقام اكتفى بالوجه الثانى والاخير لانهما امتن الوجوه وادقها و اشار اليهما بقوله مناطق البروج النخ، وبقوله بها الحق وزن النخ، و الاول اشارة الى الاخير والثانى الى الثانى فان من معانى وزن الحق بهم ومن وجوه كونهم سطور لاله الا الله وشروطه كما ورد فى الزيارة الماثورة فافهم وتبصر قوله بها الحق وزن النخ (ص ٣)

فيه اشارة الى كونهم نفس الحقيقة المحمدية وكونهم (ع) من نور واحد وذلك

لانه كان فى كلامه السابق ايماء الى حصر الناطق بالصواب وفيصل الخطاب الذى هو عبارة اخرى عن وزن الحق به (ص) فيه عليه وعلى آله الصلوة والسلام وهيئنا جعالمهم ميزاناً للحق ايضاً اشارة الى ما ذكرناه ومعنى كونهم ميزاناً للحق ما فصلناه سابقاً .

قوله (قده) و بعد الخ (ص ٢)

اقول السالك الى الله تعالى و المسافر الى ملكوته الاسنى اذا قطع الحجب الظلمانية والنورانية ورفع الاستار الامكانية وانجذب سره الوجودى بهجذبة توازى عمل الثقلين الى حضرة الاحدية ووصل الى مقام الفناء والمحو والطمس والمحق وانغمر فى بحر الوجود وانغمس فى اشعة شمس حقيقة وجود الحق فاما ان يبقى فى مقام الفناء والمحو ولا يرجع من الوحدة الى الكثرة ومن الحق الى الخلق ويصدر منه الشطحيات ولا يلتفت الى غير بارء الموجودات او تشمله العناية الازلية والرحمة الالهية فيحصل له الصحو بعد المحو ويرجع من الوحدة الى الكثرة ومن الحق الى الخلق ويصير من الاولياء المقربين وينال بمقام البقاء بعد الفناء والتمكين بعد التلويين ولما كان التسمية والتحميد والتصلية للسالك النظرى بمنزلة السفر الاول من الاسفار الاربعة المسالك العملى الذى ينتهى بهم الى الفناء فى الله تعالى والمحو فى وجوده ويكون الفراغ منها والاشتغال بذكر باقى الامور بمنزلة الاسفار الاخرى والرجوع من الحق الى الخلق وكان حصول هذا المقام بعد النيل بمقام المحو و الفناء فلذلك جرى ديدن المصنفين وعادة المؤلفين على ذكر كلمة اما بعد عقيب التسمية والتحميد اشعاراً برجوعهم من الحق الى الخلق ويبلغهم بمقام البقاء بعد الفناء والصحو بعد المحو فافهم .

قوله (قده) الى موازين الهداة الخ (ص ٢)

المراد بها المنطق باعتبار اشتماله على الموازين الخمسة التى ذكرها فى مستأنف الكلام بقوله تلازم تعاند الخ او عليها وعلى الاستقرار والتمثيل ومباحث المعارف وبالجملة مطلق مباحث الموصلات التصورية و التصديقة اذ بها يتيسر للنفس الانسانية النيل بالكمالات الحقيقية والسعادات السرمدية الابدية والخروج من قوة العقل بالهوى الى فعلية العقل بالمستفاد وبها تتحد بالعقل الفعال وتصير مظهر لذات الله المتعال .

(٧٣)

(ص ٤)

قوله (قده) الى موقنية الخ

يمكن ان يقرء الموقنية بكسر القاف وفتحها فعلى الاول تكون اشارة الى وصول النفس الى كمالها الممكن لها فى جانبى العلم والعمل و وصولها الى مقام علم اليقين وعينه وحقه لا يتيسر لها الا بالمنطق وان به يزال جميع انواع الريب و يقطع عروق الشكوك والشبهات عنها وعلى الثانى الى ان ما بالذات لاعطاء الجزم واليقين انما هو علم الميزان وانه اخر ما تنوخ عنده رواحل طالبي الايقان من جهة احتياج العلوم اليه وعدم احتياجه الى علم آخر لانقسامه الى ضرورى ونظرى مستفاد من الضرورى منه بطريق ضرورى .

(ص ٤)

قوله (قده) فيه اشارة الخ

قيل فى وجهه ان الاضافة ان كانت بمعنى من بصير المعنى الحكمة التى هى الميزان او ناشئة منه ومعلوم ان الشئ لا يشمر ما لا يشاكله ولا يجاسه اذ الكل يعمل على شاكلته ولو كانت بمعنى اللام او فى بصير المعنى الحكمة التى جعلت لان تكون ميزانا للمعلوم والافكار فاصلا بين الحق والباطل من الانظار او اتل على كم ذلك القسم من الحكمة الذى هو الميزان وعلى التقدير فدلالته على ما افاده واضحة فنأمل .

(ص ٣)

قوله (قده) ان فسرناها الخ

كمال كل شئ ما به يخرج من القوه والنقص ويتم به فى ذاته وصفاته ويترد عنه فقدان والقصور والامكان ولما كانت النفس الانسانية ليس لها حد محدود فى طور الوجود وكمالاته ولا مقام معين فى مقاماته و درجاته وهى ككتاب الله المبين الذى باحرفه يظهر المضمر وفيه انطوى العالم الاكبر ولها من طرازية عالم الخلاق والامر والملك والملكوت قدح معلى ومن مظهرية الاسماء والصفات ونموزجية عالم اللاهوت حظ اوفى وتلك المقامات والدرجات حاصلة لها فى بدء فطرتها وعند هبوطها من المحل الارتفاع الاعلى الى العالم الاسفل الادنى بالقوة والا مكان وهذه المظهرية و الطرازية مشوبة بالنقص والفقدان وكان من الواجب فى الحكمة الالهية ان لا يجعل القوى والامكانات هملا وان لا يترك الاستعدادات والقابليات سدى فانقضت العناية الربانية الازلية اعطاء حقها وايفاء حظها فجعلت لها قوتان: نظرية وعملية واعطيت لها

جناحان لجهتيها التجردية والتعلقية يطير ذاك الطائر القدسي و الورقاء الملكوتي
باحد هما من حضيض عالم الناسوت الى ذروة عالم اللاهوت و تاخذ العلوم الحقيقية
والمعارف الربانية من آباءها الروحانيين واشياخها الكروبيين ويطير بالاخر في فضاء
عالم الخلق وينظم نظام الملك والملكوت و يتخلق بالاخلاق الفاضلة الالهية ويتحلى
بالملاكات الشريفة العادلة ويتشبه بالاله الحق علما وعملا و يصير خليفة الله تعالى في اقطان
عوالم الامكان ونشأت الحدثنان بحيث كاد يوشك ان تحل عبادتها بعد الله تبارك وتعالى
ويكون من رهاق قد رأى الحق وتعلم من ابن وفي ابن والى ابن وما الحاصل في البين
وتعد لامسها (لنفسها خل) وتستعد لمرسها وتخرج من القوة والنقص الى الكمال في المراتب
الاربعة التي للعقل النظري ببلوغها الى اعلى مراتبها التي هو العقل بالمستفاد والاربعة التي
للعقل العملي بوصولها الى اكمل درجاتها التي هي المحو والطمس والمحق وهذا هو
المراد من قولهم خروجها في كمالها الخ.

وفي هذا التعبير اشارة الى ان خروجها من القوة و النقص بطريق الحركة
الجوهرية و انها جرمانية الحدوث روحانية البقاء والمراد من الامكان الامكان العام
المقيد بجانب عدم بمعنى نفى الامتناع فلا ينافي وجوب الاتصاف بالنسبة الى بعض
الكمالات او بالنسبة الى بعض الاشخاص و وجه دخول المنطق في الحكمة على تقدير
تعريفها بما ذكر ان النفس في مرتبة العقل الهيولاني متهيئة لادراك المعقولات الثانية
وعوارضها الثانية ومستعدة لتحصيل المطالب المنطقية ويكون الخروج من قوة ادراكها
الى فعليته كمالا لها ايضاً لعدم قصر كمالها على ادراك المعقولات الاولى فيصير ادراكها
داخل في الحكمة بناء على تفسيرها بما ذكر .

(ص ٤)

قوله (قد ه) لان فسرناها الخ

في التعبير بالتفسير دون التعريف ايما الى ان العلوم المقدسة الحقيقية لا يمكن
معرفة حقيقتها الا بنور يقذفه الله في قلب من يشاء سيما بناء على القول بالحداد المعقولات
مع جوهر ذات العاقل الذي لا يمكن معرفته بالعلم الحصولي، او اشارة الى ان التعريف
للهمية و بالهمية و العلوم سيما الحقيقية منها ليست من سنخ الهمية ، او الى ان الحكمة

(٧٥)

كانت معلومة مشهودة للنفس متحدة بها عند وجودها بالوجود القرآنى الالهى فى العوالم الالهية من حضرة العلم الربوبى ونشأة الاعيان الثابتة وعالم الجبروت والدرى الايمن الاعلى وانما ذهلت عنها وزال عنها العلم التركيى بها عند هبوطها منها الى هذا العالم الاسفل الادنى كما نطقت بذلك المأثورة المشهورة من ان الحكمة ضالة المؤمن فتكون هى اذن كامنة فى جوهر ذاتها ومعلومة لها بالعلم البسيط بحيث لا يحتاج فى بيانها الى الشرح والتفسير لا التعريف والتقرير ففهم .

(ص ٢)

قوله (قده) بالعلم الخ

المراد منه ماهو الاعم من العلم الحصى والحصى و من قسمى الحصى الى مطلق العلم والادراك سواء كان بحصول مثال المدرك وصورته عند المدرك مع الحكم او بدونه او بحضور نفس ذاتها وهويته عنده لابه معنى كفاية حصول احد قسمى الحصى فى تحقق الحكمة مطلقا حتى يرد بلزوم دخول مجرد تصور احوال الاعيان من دون التصديق بشبوتها فى الحكمة بل بمعنى عدم الحصر فى واحد من الاقسام ولزوم ايفاء حق العلم باحوال الحقائق حسبما يقتضيه كل واحد منها من اقسام العلم على ما تفسى به طاقة اوساط البشر وقيل المراد به التصديق الجازم الثابت وقيل الملكة البسيطة الخلافة للمفاسيل الحاصلة من ممارسة المسائل والمراد من الاحوال العوارض الذاتية او مطلق الحقائق التابعة لحقيقة الموضوع او اللاحقة بها ولو بواسطة مستندة اليها فيشمل معرفة ماهيات الاشياء وذراتها واجناسها وفصولها وخواصها ولوازمها وآثارها لكون جميع ذلك من احوال اعيان الموجودات كما قيل :

مشبكهاى مشكوة وجوديم

من و تو عارض ذات وجوديم

والمراد من اعيان الموجودات ذواتها وحقايقها الموجودة فى الخارج اى بوجود يترتب به عليها آثارها ولوقيل ان المراد بها الموجودات النفس الامرية اى المتحققة فى حد ذاتها لا بصرف التقدير ومحض الفرض والتصوير حتى يخرج العلم باحوال الفرضيات المحضة والتقديرية الصرفة التى هى الفلظ ظهر تحتها عدم عن الحكمة ؛ يدخل فيها المنطق من دون حاجة الى التوجيه المذكور فى الكتاب لكون موضوعه

(٧٦)

من الموجودات العينية بهذا المعنى ولكن ما افادوه في تفسير الاعيان لا يلائم ذلك المعنى والمراد من نفس الامر حد ذات الشئ في قبال فرض الفارض واعتبار المعبر فالمراد بالامر؛ الشئ نفسه من باب وضع الظاهر موضع المضمرة او عالم العلم الربوبى المحيط بكل شئ او العقل الفعال او مطلق عالم الامر او مع عالم المنشآت او قلب الانسان الكامل وعقله الجمعى الاحدى او تخوم الضرورة او البرهان او سجل الوجود ودفتر الكون والشهود والتجلى الاعلى النفس المسمى بالفيض المقدس وكل من هذه الاحتمالات منسوب الى قائل ذكره تطويل بلاطاف، وتحقيق المقام فى مستأنف الكلام. وذكر هذا القيد لخراج الجهل المركب والمراد من طاقة البشرية طاقة اوساطه واللام فى الاحوال والاعيان على ما قيل للاستغراق بمعنى حصول الملكة التى يقتدر بها على ادراك الكل لخراج العلم ببعض حالات الجميع او جميع حالات البعض او بعض حالاته فتدبر.

(ص ٢)

قوله (قده) لان موضوع المنطق الخ

هذا مذهب اكثر المحققين من المنطقيين وذهب جماعة منهم الى ان موضوعه المعلومات التصورية والتصديقية من حيث ايصالها الى المجهولات التصورية والتصديقية لثلايصير البحث عن وجود الكلى الطبيعى او عدمه وعن كون النوع مهية محصلة والجنس ماهية مبهمه ونحو ذلك مما ليس بحثاً عن حالات المعقولات الثانية استطرادياً وكذلك لا يخرج البحث عن نفس تلك المعقولات مثل البحث عن مثل الكلية والجزئية ونحوهما عن المنطق ولم يلتفت المصنف الى هذا القول نظراً الى ان الحرى بالبحث عن وجود الكلى الطبيعى ونحوه انما هو علم ما قبل الطبيعة والفلسفة الاولى المتكفل بالبحث عن وجود الاشياء وانحاء وجودها لاعلم المنطق من جهة انه لا يترتب عليه ثمرة ميزانية ترتباً قريباً فلا غائلة فى جعل ذلك البحث وماضاهاء خارجاً عن المنطق ومذكوراً فيه على سبيل الاستطراد وكذا البحث عن نفس المعقولات الثانية فى المنطق ليس من حيث التصديق بل من حيث التصور وهو خارج عن مسائله جزماً مع ان الايصال الى المجهولات الذى جعل حثيثة تقييدية لما هو الموضوع عندهم لا يترتب عليه الا بعد

(٧٧)

عروض المعقولات الثانية له ومن حيث عروضها له فيكون هى الموصول بالحقيقة لا المعلومات التصورية والتصديقية والمراد بالمعقول الثانى فى المقام ما يكون عرضه لمفروضه واتصافه به كلاهما فى العقل ويعبر عنه بالمعقول الثانى المنطقى ويعنى بالتانى ما ليس فى الدرجة الاولى من التعقل فيشمل ما يكون فى الدرجة الثانية وما بعد ها وقد يطلق على ما يكون عرضه فى العقل سواء كان اتصافه فيه ايضا اوفى العين وهو اعم من الاول ويعبر عنه بالمعقول الثانى الفلسفى ثم انه قد يظن ان موضوع المنطق لوجعل المعلوم التصورى والتصديقى من حيث الايصال الى المجهولات لاحتياج فى ادخال المنطق فى الحكمة على التفسير الثانى الى توجيه المصنف وقد ضعف ذلك الحسبان بان من قال بكون الموضوع المعلوم التصورى والتصديقى لم يجعلهما من حيث نفس ذاتهما موضوعا للمنطق بل من حيث كونهما ماعومين وموصلين الى المجهول وهما بما هما كذلك ليسا من الاعيان الخارجية فتأمل

قوله (قده) لان المراد الخ (ص ٢)

قيل ان لفظة العين قد تطلق فى عرفهم على ما يرادف الذات والحقيقة التى تساق الوجود وقد تطلق على ما يرادف الخارج وارادة كلا المعنيين صحيح فى قولهم هذا اى اعيان الموجودات فتدبر

قوله (قده) خارجية من وجه الخ (ص ٢)

قيل اى من جهة وجودها فى النفس التى هى خارجية والمراد من كونها خارجية انها موجودة بوجود يترتب عليها آثارها لان الاثر المطلوب من كل شى بحسبه وهى مما يترتب عليها الاثار المطلوبة منها عند كونها فى النفس او موجودة فى الخارج ويكون من مراتبه من جهة كونها موجودة فى النفس التى هى موجودة فى الخارج فان قلت يلزم مما ذكر حصر الموجود فى الخارجى وهو مخالف لما صرح حوايه قلت انما يلزم ذلك لو كان الموجود فى النفس خارجياً بجميع الجهات والاعتبارات لابعثتها مع ان الموجودات الذهنية المختلفة والكواذب وهى ليست بخارجية ولو بهذا المعنى لانه ليست من هيات النفس بما هى خارجية ولذلك قيل انها الفاظ تظهر تحتها عدم وبعبارة اخرى ليست هى فى

حاق النفس بل انماهى فى مرتبة من مراتبها (١) فتأمل

قوله (قده) لانها هيأت النفس الخ (ص ٢)

قيل ليس المراد من الهيئة ما يرادف العرض المقابل للجوهر بل المراد منها مطلق الصفة والشأن حتى يصح ذلك على القول باتحاد العاقل والمعقول انتهى فتأمل

قوله (قده) وهيئة الامر الخارجى الخ (ص ٢)

قيل عليه ان مختار المصنف فى مسئلة التعقل مذهب اليه فرفور يوس صاحب ايساغوجى من اتحاد العاقل بالمعقول وبناء عليه هذا القول تكون تلك الامور التى هى من معقولات النفس التى هى خارجية ايضاً خارجية بالضرورة من جهة اتحادها معها لا من حيث كونها هيأتها فعدوله عن طريق الاتحاد مع خفة مؤنته وقلتها وكونه فى غاية السداد الى ذلك الطريق مع كثرة مؤنته وكونه غير مقبول الامع النكرة والعناد ليس على وفق ما هو عليه من المسلك والاعتقاد وخارج عن ميزان الاستقامة والرشاد . و لو كان مختاره فى باب التعقل انه بمشاهدة ارباب الانواع كما ذهب اليه جماعة من الحكماء كان طريق اثبات خارجية تلك الامور ايضاً غير ما ذكره فى الكتاب بل كان الدليل على وجود تلك الارباب بعينه دليلاً على خارجيتها واجيب عنه اما اولاً فبانه يمكن ان يكون مراد القائل بالاتحاد اوان التعقل بمشاهدة العقول العرضية اتحاد الماهيات والحقايق المتصلة مع وجود النفس و اندكاكها فيه او بالنحو الذى ذكر فى مقامه لا الاضافات المحضة والمقولات الثانية المنطقية التى هى من الاعتباريات الصرفة التى ليس لها فى الخارج ما بازاء ولا منشأ انتزاع و اما ثانياً فبان مختار المصنف فى باب التعقل مذهب اليه صدر المتألهين (قده) من ان للنفس الانسانية فى ادراك الكليات ومعرفة الحقايق والذوات اطواراً مختلفة و درجات متفاوتة و انها فى اوان بلوغها العقلى و اشدها المعنوى يكون ادراكها لها بمسافرتها من اقليم الماديات المكسونات الى عالم الامر و ديار المجردات المبدعات و مشاهدتها عن بعد لذوات نورية و عقول

(١) أى من مراتبها النازلة ومن فيضها المقدس مع حفظ مقام ذاتها عن دنس هذه الاوهام كما ان الموجودات الخارجية من فيض ذاته تعالى مع حفظ مقامه الشامخ عن العدد و دوشوب الكثرات .

(٧٩)

كلية عرضية هي ارباب انواع الكائنات و اصول الحقايق و الذات و عند استوائها الحقيقية و بلوغها الى كمالها العقلي يكون ادراكها لها بصير ورتها عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني باتحاد ماهيات الاشياء و حقايق المدركات مع وجودها النوري التجردى اتحاد اللامتصل و اللامتصل مع المتصل و المتصل و فناء الفناء الفنى، فى الشئ والعكس فى العاكس و عند وصولها الى اعلى درجات كمالها العقلي و ارفع مراتب اشدها الروحى و صيرورتها عقلاً بسيطاً اجمالها هو كل الاشياء و تمامها تسير حينئذ خلافة للمصور التفصيلية النورية فعليه هذه الطريقة لان تكون النفس التى هى اكمل الخليفة متحدة مع مدركاتها العقلية فى جميع الحالات و تمام المراتب و المقامات حتى يستند به على خارجية تلك الامور و الهيات على تقدير تميم القول بالاتحاد بالنسبة الى جميع المدركات و ثالثاً بان اتحاد المدركات النفسية ليس مع تخوم ذات النفس فى مقامها السر والخفى و الاخفى بل انما اتحادها مع نورها الفعلى و فيضها الاقدس و المقدس كما سيصرح به فى مبحث الوجود الذهنى و ذلك الفيض و الظهور و ان كان بوجه خارجياً الا انه وجود و ظهور للنفس و ليس وجوداً اصيلاً لمدركاتها حتى يترتب به عليها آثارها و يصير مناهج خارجيتها مطلقاً و رابعاً بان مراده (قده) اثبات خارجية تلك الامور حتى على مذهب المنكرين للاتحاد و لذلك جعلها من هيات النفس و طواربها انتهى ما قيل . و تحقيق المقام و ما هو النقص و الابرام في هذا الكلام يعرف من تحقيقنا فى مبحث الوجود الذهنى .

(ص ٤)

قوله (قده) خارجية الخ

قيل عليه : ان هذا الاستدلال مبنى على مسلمية كون النفس خارجية عند الكل مع ان لازم مذهب اصحاب فيثاغورس القائلين بمبدئية العدد للاشياء ؛ كون النفس من سنخ العدد الذى هو امر اعتبارى و كذا القائلين بكونها نسبة بين العناصر و مبنى ايضا على مقدمة غير جلية و لا مثبتة لانه هو المطلوب فى المقام لان حاصل الاستدلال ان المعقولات الشائية المنطقية موجودة فى النفس لكونها هياتها و النفس موجودة فى الخارج و الموجود فى الموجود فى الشئ، موجود فيه فى اذن موجودة فى الخارج و هذا بظاهره

غير سديد . اما اولا فلان المراد من الخارجية ما يكون خارجا عن صقع النفس مطلقاً والا يلزم ان يكون الممتنع والمعدومات المحضة خارجية لانها ايضا من هيأت النفس واما ثانيا فلان المعقولات الثانية موجودة في النفس بوجود غير اصيل وهي موجودة في الخارج بوجود اصيل المعبر عنه بالوجود الخارجى فلا يشبث من هذا القياس وجود تلك المعقولات في الخارج الذى هو المراد من كونها خارجية ولان هذا القياس لا يستمر فى كل ما يشاكله كما فى قولك الجالس فى السفينة موجودة فى الماء مثلا والوجود فى الموجود فى الشيء موجود فى ذلك الشيء مع ان الجالس ليس بكائن فى الماء مع ان هذا الدليل على فرض تماميته معارض بالمثل وهو ان المعقولات الثانية المنطقية من عوارض المعقولات الاولى وهى بما هى معقولات اولى امور ذهنيه فيجب ان تكون هى ايضا ذهنية لا خارجية واجيب عن الاول بان كون النفس خارجية ضرورية غير قابلة للمنع وقول فيثاغورس ومن ذهب الى النفس نسبة تأليفية مألولة وهو ايضا مصرح بوجود النفس فى الخارج مع عدم منافاة مذهبه على تقدير عدم مأوليته لصحة الاستدلال نظراً الى قيام البراهين القطعية بل الضرورة والمطرة الانسانية على بطلانه وان الممتنع والمعدومات المحضة انما تكون كذلك بالحمل الاولى لا بالحمل السابع الصناعى وانما بهذا الحمل من مخلوقات النفس ومنشأته باذن الله وحوله وقوته وعن الثانى والثالث بان المطلوب اثبات خارجية تلك الامور من جهة كونها هيأت الامر الخارجى لا من جهة كونها موجودة فى الامر الخارجى فلا يتوقف على المقدمة المذكورة حتى يرد ما ذكره مع ان تلك الامور من حيث كونها من هيأت النفس موجودة بالوجود الخارجى اذ يترتب عليها آثار كونها هيئة لها وخارجية كل شىء بحسبه وان كون الشىء الخارجى بحيث ينتزع منه الكلية عند وجودها فى النفس ونحوها وجود لها فى الخارج وان كانت بوجه آخر من الموجودات الذهنية فيتم المطلوب ولو على تقدير تشبث بذيل تلك المقدمة وعن حديث المعارضة فبكونه واضح المختلقة والفساد لان المعقولات الثانية ليست من هيأت المعقولات الاولى بل البهيمية مع من هيأت النفس القائمة بها وكونها من عوارضها غير مضر بالمطلوب بعد ثبوت قيام الجميع بالنفس التى هى خارجية مع ان المقصود اثبات خارجية تلك المعقولات من بعض الجهات فلا

(٨١)

يضر به عدم خارجيتها بجهة اخرى على فرض تسليمه ومع انه يكفى في رفع الاستبعاد عن كون المنطق من الحكمة ما افاده ولوسلم عدم وفاءه باثبات خارجية موضوعه الا بالعرض انتهى فتأمل

قوله (قد هـ) وكيف لا يكون من الحكمة الخ (ص ٢)

قيل ما افاده في هذا الوجه مبين مع الوجه الاول لان مقتضى الاول كون المنطق من الحكمة بالذات من جهة كون موضوعه من الاعيان الخارجية ومقتضى هذا الوجه كونه منها من جهة كونه آلة لها وفائياً فيها وبعبارة اخرى مقتضى الاول كونه منها بالاستقلال ومن جهة كونه ما فيه ينظر، ومقتضى الثاني كونه منها بالتبع ومن جهة كونه ما به ينظر وبين الامرين بون بعيد. مع ان كونه آلة لها يقتضى عدم اندراجه فيها لان الآلة خارجة عن ذى الآلة واجيب عنه بانه لا منافاة بين الامرين لجواز ان يكون مسائل المنطق مندرجة فى مسائل الحكمة من جهة اندراج موضوعه فى موضوعها ومع ذلك تكون مسائله آلة لساير مسائل الحكمة وبالجمله يكون ذا الرباستين رياسة الاستقلال ورياسة الآلية وصالحان يكون ما به ينظر وما فيه ينظر ايضاً من جهتين وهو بكل النظرين من الحكمة. مع ان المقصود تكثير الوجوه حتى لو لم يسلم بعضها يثبت المطلوب من وجه آخر وما افاده المصنف فى المقام مأخوذ عن تحقیقات صدر المتألهين مع ادنى تغيير وما افاده مبنى على اصالة الوجود وسراية نوره فى كل شىء حتى الاضافات والاعتبارات بل وحتى فى نقيضه ومقابله وان وجود كل شىء بحسبه وسيجىء تحقيق هذا المبحث فى مستأنف الكلام

قوله (قد هـ) وانتفاع غيرها به الخ (ص ٢)

قيل هذا جواب لسؤال قدر تدبره انه لو كانت الآلية مقتضية لاندراج المنطق فى الحكمة لاقتضى ذلك اندراجه فى علوم شتى لكونه آلة لجميع العلوم النظرية غير المتسقة ولا المنتظمة مع انه اذا لم تكن آليته مختصة بالحكمة يكون الحكم باندراجه فيها دون غيرها ترجيحاً من غير مرجح فاجاب عنه بان وضع المنطق انما هو لان يكون آلة للحكمة لا لغيرها من العلوم النظرية فيكون انتفاع غيرها به غاية بالعرض بالذات

(٨٢)

فلا يكون اذن آلة لها حقيقة انتهى

(ص ٢)

قوله (قده) من منطق الخ

بيان لحكمة الميزان وانما سميت بالمنطق لانها تقوى النطق الظاهري وتسلك بالداخلى مسلك السداد وبمبدء ذلك الفعل ومظهر ذلك القبول وهى النفس الناطقة سبيل الرشاد ويتم به جهاته ويحصل كمالاته وفيهذا التعبير اشارة الى ان المنطق هو الماء الذى به حيوة جميع العلوم النظرية وبه تحيى ارض قابليات النفوس من ظلمة الجهل والقوة بعد موتها من جهة هيوطها من عالم النور والحيات الى دار الغرور والممات وردھا منه الى اسفل السافلين وممكن القوة والامكان باخراجها من القوة والظلمة الى الفعلية والنورية وارتقامها الى اعلى عليين والمراد من عيونه امام باحثه الاربعة التى كل واحد منها يظهر عين من الانهار الاربعة التى فى الجنة اى جنة عالم العقل المشار اليها فى الكتاب الكريم اى مباحث التصورات ومبادئها ومبحث الاقيسة ومبحث الصناعات الخمس ، واما المراد بها ابوابه التسعة من جهة ان كل واحد منها عين تنشعب عن ابحر العقول الطولية والعرضية او عن النفوس التسعة الفلكية وفى التعبير بالخرارة اشارة الى كثرة انتفاع العلوم بموائده وقيل الى ان محلها التى هى النفس الناطقة متحولة ذاتاً ومتحركة جوهرأ فى كل لحظة و ان معقولاتها كثيرة الجريان من جهة اتحادها معها قوله واردها اى الوارد فى تلك العيون الميزانية وهو العالم بقواعدها المراعى لها وقيل هذا اقتباس من قوله تعالى ولما ورد ماء مدين (الاية) وفى التعبير بالورود اشارة الى ان مطالبه من ماء مدين عالم الامر او حضرة الاعيان الثابتة وان واردها يكون كليم الله وجليسه ويكون ايضا كموسى بن عمران ع ذا يد بيضاء و ذا عصي التسيار التى هى حية بحيوة الله ، وتسعى بنوره فى عالم الجبروت واللاهوت وتلقف ما تافكه العقل الوهمية الغير المنورة بنور المنطق من الاراء الباطلة والاهواء الردية الخبيثة العاطلة وان نيل مطالبه لا يمكن الا بالورود والشهود لا با لاغتراف والاختطاف

(ص ٣)

قوله (قده) واردها قريحة الخ

القريحة فى اللغة اى ما يستنبط من البئر ويطلق فى الانسان على الغريزة التى

(٨٣)

يستنبط منها العلوم والمعارف على ما نقل في بعض كتب اللغة ، واورد على المصنف بان في عبارته في المقام من الاختلال وسوء التعبير مالا يخفى على الاصاغر فضلا عن الاعاظم والاكابر. وذلك لان مراده ان الوارد في عيون المنطق يكون ذا قريحة طيارة هي اعلى مراتب القرائح المذكورة ولا يكون ذا قريحة سيارة هي اوسطها فضلا عن ان يكون ذا قريحة قطانة هي ادناها والعبارة المفهمة لهذا المقصود حقها ان تكون هكذا : « واردها قريحة طيارة لا سيارة فضلا عن ان تكون قطانة » ، وعبارة الكتاب مع انها لا تفهم ذلك المقصود توهم ان القطانة اعلى مرتبة من السيارة مع كونها ادنى مرتبة منها لكونها من القطن بالمكان اى الإقامة به كنى بها عن القريحة الخادمة للجسامدة وعلى فرض كونها اعلى مرتبة منها كان حق العبارة هكذا :

« واردها قريحة طيارة لا قطانة فضلا عن ان تكون سيارة » لا ما ذكره في الكتاب
فعبارة الكتاب خارجة عن طريق الصواب على كل تقدير

ويمكن ان يجاب عن هذا الابراد بوجوده ، منها ان العبارة يحتمل انها كانت في الاصل ما اشير اليها اولا فحرفت بتصحيح النساخ الى ما في الكتاب ومنها ان مقصود المصنف ليس ما فهمه المعترض حتى يكون حق العبارة ما ذكره بل المقصود ان الوارد في عيون المنطق لعلو شأنه لا يمكن ان يكون قريحة قطانة اصلا بل يكون واجداً لاعلى مراتب القرائح ، هي الطيارة فضلا عن ان يكون واجداً لاوسطها وهي السيارة بمعنى انه اذا كان علو قدر وارد المنطق بحيث يبلغ الى مرتبة من شأنها وجدان اعلى مراتب القرائح فباوغه الى مرتبة من شأنها وجدان اوسط المراتب بطريق اولى ، وهذا بخلاف الوارد في سائر العلوم فان الوارد فيها قد يكون ذا قريحة قطانة واذا بلغ قدرها الى كماله يكون الوارد فيها ذا قريحة سيارة فقط في الاغلب فلا يكون وجدانه لاوسط مراتب القرائح محققا الا اذا احرز انه بلغ الى كمال قدره وهذا كما يقل لمن يظن ان شان زيدان يكون رئيس قرية مثلاً ويشك في لباقتة لرياسة البلد ، ان زيدا لا يليق بشانه رياسة القرية بل من شأنه ان يكون سلطاناً فضلا عن رياسة البلد ، او المعنى ان الوارد في عيون المنطق لا يكون ذا قريحة قطانة بل هو ذو قريحة طيارة فضلا عن ان يكون ذا قريحة سيارة فان وجدانه له بطريق اولى ومنها ان مراتب القرائح ازيد مما ذكر في الكتاب

(٨٤)

بل لها مراتب اخرى بعضها فوق الطيارة وبعضها دونها فمن الاولى ما تسمى بالحداسه
وهي التي تدرك المطالب كلها بالحدس الصائب من دون حركة فكرية ومنها الطرافة
وهي التي تدركها في طرفة العين ومنها البراقة (١) وهي التي كالبرق اللامع في ادراكها
ومن الثانية السباحة وهي التي تسمي في بحار العلوم كسباحة الحيتان في الشطوط
والانهار وبعض هذه المراتب مختصة بالانبياء والاولياء والباقي قد توجد في سائر افراد الناس
ومراد المصنف ان وارد المنطق قريحة عالية الشأن طيارة وما فوقها ولا يكون سباحة التي هي
دون الطيارة فضلا عن السيارة التي هي دون السباحة وتقدير الكلام ان وارد عيون المنطق قريحة
عالية الشأن لا تكون الا طيارة فما فوقها ولا يكون سباحة فضلا عن ان يكون سيارة واذا كان هكذا
فلا يكون قطانة قطعاً وجزماً ومنها ان فضلا بمعنى تفضيلاً ولا قطانة معدولة مثل لا حجر و
هي خبر ميتداء محذوف والجملة صفة للسيارة اي وارد المنطق قريحة طيارة تفضيلاً
له من ان يكون قريحة سيارة هي لاقطانة ومنها انه (قده) لم يجعل القطانة من مراتب
القرائح لغاية حقارتها وكونها غاية تسفلها في قوس نزولها وادعى ان عدم اياقة القريحة
القطانة بشأن وارد المنطق بل وارد سائر العلوم من المسلمات وجعل مزيتة على سائر
العلوم وجدان الوارد فيه للقريحة الطيارة مزيداً على وجدانه للسيارة من جهة وجدان
العالي للمسائل دون العكس بخلاف سائر العلوم لكون واردها واجداً للسيارة فقط فيكون
عليها تفضلاً في كلامه بمعنى مزيداً وقيل وجوه اخرى لا فائدة في ذكرها بعد وضوح المراد (٢)

(١) ومنها الملهمة وهي التي تلهم من ملهم الكل وانما لم يذكره لرعاية وفاق الاوزان
(٢) مثل ما قل الحاج ميرزا حسين السبزواري (الذي من اعظم م تلامذة المصنف
قدس سره) عند ما استشكل عليه شيخنا المصنف.. وذلك ان استاذنا الاعظم - زيد افاداته
حينما سافر الى الارض الاقدس - وهو في حدادة السن - لاقى السيد المذدور المبرور ،
بالاكرام ببلدة سبزوار وجرى بينهما ما جرى ، حتى زيد لحوار بينهما كل يوم اعجاباً له
بل كل ساعة وآن اكراماً منه عليه ، الى ان دار البحث على هذا الاشكال فاقر السيد الجليل
به واقبله ورد الكتاب واخطاه قائلاً بان المصنف عند ما نظم منظومته في المنطق لم يشرحه
بل لم يقصده ولكن غلق عليه ابنه الفاضل شرحاً مفصلاً حتى اتى كتاباً ضخماً مؤلفاً من اكثر
الكتب المعتمدة بالمنطقية . فلما عرض على ابيه مانسج ، لم يقع منه مورد القبول لكثرة ما
فيه من الفضول بالنسبة الى ما رام المصنف من الاختصار والاضراب عن الاكثار فامر بتلخيصه
بل وقد لخص بعضها بنفسه ؛ فيحتمل قوياً ان يكون مثل هذه الفلنات من قلم ابنه او من تلخيصه
لامن المصنف نفسه او من تصحيحه وانما اضرب استاذنا العزيز عنه لما من دأبه ان لا يتكلم في
الكتاب الا بالتحقيقات العرفانية والحكمية . ولكن نقلناه منه سلمه الله وحفظه من الافات
لكثرة ما فيه من الفائدة التاريخية على من له ذوق فيه . انتهى .

(٨٥)

وكون اصل الايراد مناقشة في العبارة لا يليق باهل التحصيل والدراسة و لذلك طويينا
كشحا عن التعرض بذكر وجوه الصحة والسقم في الايراد والجواب والله اعلم بالصواب.

قوله (قده) راء لنور الخ (ص ٣)

فيه اشارة الى ان علم المنطق علم يقيني لا تقليدي فيه اصلا ولا احتياجي في تعلمه الى علم آخر
مطلقا ولا يشوبه ظلمة الجهل والخفاء ابداً فان النور هو الظاهر بذاته والمظهر لغيره و
المنطق ظاهر بذاته من جهة عدم احتياجه الى علم آخر ومظهر لغيره من جهة احتياج
غيره اليه فهو في العلوم آية نور الله الساري في الدراري والذراري الذي لا يحتاج في
ظهوره الى شئ وبه يطرد ظلمة العدم عن كل شئ ولذلك وصف النور بالحقوقي في قبال
العرضي او المجازي اشارة الى انه من اشراقات نور الانوار جلت عظمتة الذي هو نور
السموات والارض وهو حقيقة النور وتماحه على قلوب المستعدين بالباين الى حسد
العقل بالفعل والعقل بالمستفاد المتحددين مع العقل الفعالي وانه من العلوم الحقيقية التي
هي نور يقذفه الله في قلب من يشاء لا من العلوم الرسمية التي هي قيل وقال كما قيل :
علم رسمي سر بسر قيل است وقال نى از او كيفيتي حاصل نه حال

قوله (قده) في الطريق الخ (ص ٣)

اي طريق السفر الى الله وملكوته الاسنى من الاسفار الاربعة التي للسالك
العملى والنظري وفيه ايماء الى ان المنطق الحقيقي مطلوب لجميع المسافرين الى
الله تعالى والسائرين الى ملكوته الاسنى الا ان بعضهم لا يحتاج الى تعلمه بل هو حاصل
له بالفطرة او بالهام الله تعالى و اعطاه

قوله (قده) كاف الخ (ص ٣)

اشارة الى انه آخر ما تناخ عنده الرواحل وتنسج به الوسائل وانه
يراعى جانب المواد والصور (١) جميعا وتعصم مراعاته الذهن عن الخطاء في الفكر في
كل واحدة منهما

(١) خلافا لما ذهب اليه محمد امين الاسترآبادى وتلقه عنه الشيخ الانصارى (قده)
«من ان غاية ما يتكفل له المنطق الصور دون المواد» فده سلمه الله بانه آخر ما تناخ عنده الرواحل
الخ لمكان ان الصناعات الخمس متكفلة لبيان المواد وتميزها كما قررته المناطقة باستماعة العطرة
السليمة وتغوم الضرورة والبداهة بحيث لا يبقى فيه ادنى مجال للاشكال لدوى العقول فضلا عن الفحول

(٨٦)

ص (٢)

قوله (قده) لم يتكأده الخ

اشارة الى ان النفس الانسانية تخرج بالحكمة الميزانية من القوة المحضه الى الفعلية الصرفة وتباغ الى التجرد التام بحيث لا تكل بكثرة الافكار وتراكم الانظار كما هو شان المجردين عن غشاوات المادة وظلمات الطبيعة

ص (٣)

قوله (قده) صعود قاف الخ

فيه اشارة الى ان النفس جرمانية الحدوث روحانية البقاء وان حركة وارد عيون المنطق الى الله تعالى وعالم امره وحضرة اسمائه وصفاته تحويلية طولية اى ينحو الحركة الجوهرية واتحاد العالم بالمعلوم والعقل بالمعقول وانها تكون باتمام قوسى الصعود و النزول ونيل واردها بما هو غاية المأمول من الوصول الى نهاية مراتب الكمال ودرجات الاستكمال وهى الفناء فى ذات الله المتعال ومظهرية صفات الجلال والجمال وخروجه عن اقليم الامكان وصيرورته من حملة عرش الرحمن ومحيطاً بجميع العلوم وتمام الصناعات كاحاطة قاف العقل الكلى والقلم الاعلى بذوات الممكنات وحقايق الموجودات بالنسبة الى اكثر افراد النفوس الانسية وان كان سير الكمل والمجدوبين ينحو آخر فصل فى مقامه و مقاره .

ص (٣)

قوله (قده) اى قاف القلب الخ

اعلم ان الروح الاعظم الذى هى الحقيقة الانسانية على ما افاده بعض حملة عرش العرفان كما ان له فى العالم الكبير مظاهر واسماء من العقل الاول والقلم الاعلى والنفس الكلية والروح المحفوظ والنور وغير ذلك، كذلك له فى العالم الصغير الانسانى الذى هو فى الحقيقة العالم الاكبر والنفس الرحمانى مظاهر واسماء والقباب وصفات وهى السر والخفى والروح والقلب والكلمة والروح والغواد والصدر والعقل والنفس لقوله تعالى فانه يعلم السر و اخفى. وقل الروح من امر ربي. ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب. وكلمة من الله وما كذب الغواد ما رأى. والم نشرح لك صدرك . ونفس وما سويها. وما فى الحديث الصحيح ان روح القدس لثقت فى روعى . وان نفساً ان تموت حتى يستكمل رزقها... فيطلق عليه السر باعتبار ان ادراك نوره مختص بالراسخين

(٨٧)

في العلم بالله تعالى والخفى لخدائه حقيقة على العارفين وغيرهم والروح باعتبار ربوبيته للبدن وكونه مصدر الحياة الحسية ومنبع جميع القوى النفسانية والقلب من جهة قلبه بين الوجه الذى يلى الحق فيستفيض منه الانوار وبين الوجه الذى يلى النفس الحيوانية فيفيض عليها ما استفاضه من مبدعه على حسب قابليته اولتقلبه بين الاسماء اللطيفة والقهرية والتشبيحية والتنزيهية والجلالية والجمالية اولتقلبه بين ادراك الجزئيات والكليات وكونه بين اصبعين من اصابع الرحمن، والكلمة باعتبار ظهوره في النفس الرحمانى كظهور الكلمة في النفس الانسانى، والفؤاد باعتبار تأثره من موجدته، والصدر من جهة الوجه الذى يلى البدن لكونه مصدر انواره والروح باعتبار خوفه وفزعه من قهر المبدئه القهار والعقل لتعلقه ذاته وذات موجدته وتقيده بتعين خاص والنفس من جهة تعلقه بالبدن وتدبيره اياه وهذه العبارات والاستعارات كلها اشارات الى حقيقة واحدة واسامى والقباب لهوية فاردة تطلق عليها لاختلاف الجهات والاعتبارات و لكونها ذات مراتب و درجات او لاختلاف المشارب والاصطلاحات فى التعبير عمالها من الاطوار والمقامات كما ان ما يسمى باصطلاح ارباب الحكمة بالعقل المجرد يسمى باصطلاح اهل المعرفة بالروح وما يسمى بالنفس الناطقة المجردة يسمى عندهم بالقلب اذا كانت الصور الكلية مفصلة فيها مشهودة لها ويطلقون اسم النفس على النفس المنطبعة الحيوانية كما صرح بذلك المصنف (قده) فى بعض تصانيفه قال القلب والروح والنفس الناطقة واحدة عند الحكماء وفى اصطلاحات العرفاء الروح هى اللطيفة الانسانية المجردة وعند الاطباء الروح هو البخار اللطيف المتولد فى القلب الصنوبرى القابل لقوة الحيات والحس والحركة و يسمى هذا البخار فى اصطلاح العرفاء بالنفس والمتوسط بينهما المدرك للكليات والجزئيات بالقلب فالقلب عند العرفاء جوهر نورانى يتوسط بين الروح بالمعنى الاول وبين النفس.. والروح باطنه والنفس مركبه وظاهره المتوسط بينه وبين الجسد وقد مثل فى القرآن الحكيم القلب بالزجاجة والكوكب الدرى والروح بالمصباح والنفس بالشجرة الزيتونه الموصوفة بكونها مباركة لاشرقية ولا غربية لازدياد رتبة الانسان وبركته بها ولكونها ليست من شرق عالم الارواح المجردة ولا من غرب الاجسام

الكثيفة والبدن بالمشكوة انتهى .

فظهر من هذا ان ما يطلق عليه الحكيم النفس الناطقة يطلق عليه العارف القاب بالاعتبار المذكور ولكن يستفاد من كلمات اهل العرفان اطلاقه على معانى اخرى كما قال بعض العارفين: لما كان اللحم الصنوبرى انما سمي بالقاب لمكان تقلبه بين الاعضاء من جهة كونه منبع حياتها ومركز جهاتها وجامع شتاتها وفعلياتها ومبده آتارها وانوارها وكانت الالفاظ موضوعة للمعاني العامة عندهم سمي كل ما كان كذلك بالنسبة الى امرا و امور قلباً له اولها ولهذا سميت النفس الناطقة المجردة واللطيفة الثالثة من اللطائف السبع والعقل الكلى والنفس الكلية والانسان الكامل والحضرة الالهية والمرتبة البرزخية الحاصلة في كل واحدة من المراتب والمقامات والمواطن والحضرات الواقعة في حاق الوسطية الكبرى ومركز كمال كل موالود من المواليد الثلاثة بل كل موجود من الموجودات العلوية والسفلية؛ بالقلب لاتصافها بما ذكرناه بالنسبة الى بعض الاشياء او جميعها انتهى .

فعلم مما افاده ان القلب في عرفهم معانى عديدة و اطلاقات كثيرة وحمل كلام المصنف على اكثر هذه المعانى سيما الخمسة المذكورة اولاً في كلام هذا القائل وان كان ممكناً الا ان الانسب بالمقام مع ملاحظة ما ذكر بعد هذا الكلام ارادة احداً المعنيين الاولين او مرتبة البرزخية الكبرى التي للانسان الكامل المكمل كما لا يخفى ، والمراد من الصعود الى القاف بالمعنى المذكور خروج النفس من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل وبلوغها الى مقام الاطمينان والتجرد التام بالحركة التحولية الذاتية والسير الى الله ولوجها ملكوت السموات والارض بالتولد مرتين ليصير مجلى الشرفين ومرآت الحضرتين وليكون من الموقنين بالله وكتبه ورسله بعام اليقين اوعينه وحقه و خليفة له (تعالى) في سموات عالم الارواح وارضى عالم الاشباح .

قوله (قده) الذي هو عرش الرحمن الخ (ص ٣)

العرش في اللغة سرير الملك وله في اصطلاح اهل الله وغيرهم اطلاقات كثيرة : من العلم الالهى والقلب بالمعنى الذى اشير اليه والفيض الاقدس والفيء من المقدس

(۸۹)

والممكن الاقرب الاشرف وجملة عالم المقول والنفس الكاية و الغلك الاقصى وعالم
المثال والقدرة التامة الوجودية والمشيئة النافذة الالهية وحضرتي الاحدية والواحدية
والانسان الكامل واطلاقه عليها المعاني يكون على سبيل الحقيقة بناء على الاصل
الذى اشرنا اليه سابقاً وانما اضاف العرش الى الرحمن وسمى القلب بعرش الرحمن
لكونه مستوى الرحمة الرحمانية الوجودية ومجلى التجليات الذاتية والصفاتية فى عالم
الباطن كمستوائية العرش الجسماني الرحمة العامة الوجودية فى عالم الظاهر بحكم
الرحمن على العرش استوى وما ورد فى الاثر الصحيح ما وسعنى ارضى ولاسمائى
ولكن وسعنى قلب عبدي المومن التقي النقي .

مثنوى :

من نكنجم هبج در بالا و پست	گفت پیغمبر که حق فرموده است
من نکنجم این یقین دان ای عزیز	در زمین و آسمان و عرش نیز
گر مرا جوئی در آن دلم طلب	در دل مومن بکنجم ای عجب

شبهتری :

که این چون نقطه آن دور محیط است	مگر دل مرکز عرش محیط است
---------------------------------	--------------------------

حلاج :

درد تو مرهم دل افکار آمده	ای بادل شکسته ترا کار آمده
وانکه ز روی لطف خریدار آمده	دیده متاع قلب مرا صد هزار عیب
خلقی باین طلسم گرفتار آمده	تو کنج بیکرانی و عالم طلسم تست
خود غیر تو کجاست پدیدار آمده	در هر چه هست پرتو نور وجود تست
لیک اختلاف از در و دیوار آمده	چندین هزار خانه و یک نور بیش نیست

وله ایضاً

لیک در کنج دل بشکستگان جا کرده ای	در همه عالم نمیکنجی ز روی کبریا
	(وله ایضاً)

شمع تجلای ترا شب از جان پروانه ای	ای کنج سودای ترا کنج دلم و پرانه ای
-----------------------------------	-------------------------------------

دل جای عشقت ساختم از غیر تو پرداختم

حاشا که سازم کعبه را چون کافران بتخانه ای

بل ذلك العرش الظاهري مثال هذا العرش المعنوي وصورته ولذلك جعل له اركان كما جعل للظاهري على ما ورد في الخبر من ان له اركاناً اربعة وعبر عنها بالنور الابيض والا صفر والاحمر والاخضر هي امثلة الانوار المعنوية الواردة عليه من حضرة اللاهوت والجبروت الاعلى والاسفل وحضرة الملكوت ولكن اركان هذا العرش الحقيقي خمسة بعدد الحضرات الكلية الالهية وجووه الخمسة وهي ما يقابل غيب هوية الحق المعبر عنه بالوجه الخاص الذي لامدخل فيه للموسائط الاسماءية وما يقابل عالم الارواح وما يقابل عالمي المثل المطلق والمقيد وما يقابل العالم العلوي السماوي يخصب صورة صاحبه في كل واحد من السماوات وما يقابل العالم السفلي المعبر عنه بعالم العناصر وانما صار وجوهه خمسة من اجل كونه الحضرة الخامسة من الحضرات الخمس الالهية واختصاصه باحادية جمع الحقايق والحضرات واحاطة مرتبته بجميع المراتب والدرجات ولذلك صار عدد الكليات والمعرفات والقضايا الكلية وجهاتها والاقيسة والموازن والصناعات التي هي العدة من مطالب علم المنطق الذي هو زينة ذلك العرش ومفتاح ابوابه؛ خمسة من جهة ان الظاهر عنوان الباطن كذا قيل فتبصر .

(ص ٣)

قوله (قده) وهو عالم العقل الخ

قد مر سابقاً ان لعالم العقل اسامي والقاباً كثيرة من عالم القضاء والامر والابداع والجبروت والقلم وام الكتاب وغير ذلك وان الممكن الاقرب الاشرف يسمى بالقلم الاعلى اخذاً عن قوله تعالى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم وانه سمي ذلك العالم بالقلم كما سميت النفس الكلية باللوح المحفوظ وعالم القدر من جهة اشتمال كل ما فيها العالم على فعليات ما درونه بنحو الجمع والوحدة والبساطة وكونه واسطة لافاضة كمالاته في افاضة الصور العلمية على النفوس الكلية والجزئية التي هي الواح لتلك الاقلام الالهية وفي افاضة الصور الوجودية على الاجرام والمواد المكانية وان هذا الاطلاق انما هو على سبيل الحقيقة بناء على وضع الالفاظ للمعاني العامة وفي حتم

(٩١)

القاف على العقل الكلى اشارة الى ان مدارج الوجود دورية وانه لا تكرر فى تجلى الله وان العقول الصاعدات مكافئة بل متحدة مع الباديات وان النفس فى سيرها المروجى الكمالى تتصل بعالم اللاهوت الذى هو فوق حضرة الجبروت من جهة ان الصعود على الشئ يستلزم التفوق عليه ولا يتحقق التفوق والاحاطة بالعالم العقلى الا بلى بساط عالم الامكان وخرق حجب الاكوان وان بدوها وختامها هو الحق تعالى كما بدتكم تعودون فافهم .

قوله (قده) بقدّم المعرفة الخ (ص ٣)

متماق بقوله صعود قاف الخ واضافة القدم الى المعرفة بناية او بمعنى اللام وهذا الاطلاق ايضاً على سبيل الحقيقة على مذاق اهل المعرفة كما مر غير مرة و على مذاق الادباء اضممار التشبيه اى تشبيه المعرفة بالماشى على رجليه فى النفس استعارة مكنية واثبات القدم لها استعارة تخيلية وفيهذا اشارة الى اتحاد السالك والطريق فيهذا السير الصعودى و معراج التحليل ولو حمل القاف على قاف القلب فيدل على اتحاد السالك والطريق و المسالك اليه .

قوله (قده) به انطوى الزمان والمكان الخ (ص ٣)

اتلم ان المجردين عن جلباب البشرية و الصيالى الناسوتية والمنسلخين عن العلائق الطبيعية وغشاوات الميولى والمنغمسين فى انوار عالم اللاهوت و الجبروت واشراقات قواطن حضرة الملكوت لمكان استنقارهم على عرش النروحن والتجرد عند ملكك مقتدر وجلوسهم على كرسى الرفعة والكبرياء والعظمة والقدس عن الفناء والتجدد ويتوتتهم عند رسم الذى هو صرف الوجود المنزه عن جميع القيود والحدود وتحققهم بالوجود الحقائى والكينونة الربانى الصمدانى غير مقيدى ببقاىود الاجسام المادية والموجودات الطبيعية ولا محكومين باحكام نشأة الزمان والمكان وعالم الجهات والادضاع بل اجسادهم المطهرة وابدانهم الشامخة لمكان مجاورتها بل اتحادها مع ارواحهم الكلية صار عين روح الله ونوره وصارت السموات مطويات يمينهم التى هى يمين الله بمقتضى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله ، و مارميت اذرميت

ولكن الله رعى وعوالم الامر والخلق ونشأت الملك والملکوت محتويات مجتمعات
فى كلمات وجوداتهم التى هى كلمات الله كما قال المولوى المعنوى :

بس بزرگان گفته اند نى از كزاف	جسم پاكان عين جان افتاد صاف
گفته‌شان و نقششان و نفسشان	جمله جان مطلق آمد بسى نشان
جان دشمن دارشان جسميت صرف	چون زيزدان نژاد اسمست و حرف
اين بخاك اندر شد و كل خاك شد	و اين نمك اندر شد و كل پاك شد

فلذلك تمكنوا مع كونهم فى جلايب من ابدانهم الناسوتية التى قد نضوها
ورفضوها من الظهور فى كل مكان وجهة فى حال كونهم فى مكان آخر وجهة
اخرى بصورة واحدة او بصور مختلفة وكذا من الاثيان بالافعال الزمانية
مثل طى المسافات البعيدة و ايجاد الحركات و الافايل الكثيرة فى زمان قليل
بل دفعة واحدة دهرية سرمدية كما عرج سيد الانبياء الى السموات العلى ومقام قاب
قوسين او ادنى فى لحظة ورجع منها الى الارض السفلى وكان (ص) ايضا يرى من خلفه
كما يرى من قدامه ولم يكن لبدنه ظل وكذا تمكنوا من ان يبقوا في هذا العالم الى اخر
الدنيا وكذا من قلب الحقايق والمشى فى الهواء والامانة والاحياء الى غير ذلك من
معجزات الانبياء وكرامات الاولياء وبالجملة نسبة العالم الكبير الى ارواحهم الكلية بوجه
نسبة الابدان الشخصية الى النفوس الجزئية فلم ان يتصرفوا فيه بما شاؤوا كما شاؤوا وهذا ان
كان لتصوير كيفية طى الزمان والمكان لهؤلاء المكرمين وجوه اخرى من الابدان
والاعداد والخلع واللبس والقبض والبسط والكمون والبروز والانشاء والخلقية
و القاء الظل ونحو ذلك مما هو فى الكتب المذكور وفى الاسنة مشهور ولكن هذا الوجه
ادق واتقن مع جربانه فى كل موجود يكون فى طول موجود آخر فان وجود الدانى مع
جميع احواله واحكامه مطوى بيد العالى بل كل سافل بالنسبة الى العالى فى الطسويات
كقطرة مداد الى بحر عظيم لا ساحل له فكيف يتصور ان يتقيد بقيوده ويتحدد باحكامه
و حدوده و منه يظهر سر ماروى من رؤيته (ص) الجبرئيل وقدا طبق المخافقين كما
اشار اليه المولوى المعنوى فى المثنوى .

(٩٣)

چونکه کرد الحاح و بنمود اندکی
شهری بگرفت شرق و غرب را
هیمنی که ، که شود زان مندی
از مهابت گشت بیبش مصطفی
سیما بالنسبة الى الانسان الكامل الذى هو اعلى العوالم والبالغ الى قصوى المجد
والمعالي وهو مظهر القدرة التامة الالهية والمشية الازلية الوجودية والروح القدس فى الجنان
الصاغورة ذاق من حدائقه الباكورة كما قيل :

احمد ار بکشايد آن پر جليل
تا ابد مدهوش ماند جبرئيل
و هذا هو المراد من طى الزمان والمكان للكاملين بحسب تصرفاتهم الناسوتيه
وافعالهم الظاهرية واما بحسب افعالهم الباطنية وادراكاتهم وتعلقاتهم الكافية بمعنى طى الزمان
والمكان بحسبها ان تصير ادراكاتهم العقلية كلها دفعية غير زمانية ولا مكانية بصورة مجردة
كلية بسيطة وسريعة غير متعينة ولا محدودة بل محيطية بكل صغير وكبير جامعة لكل رطب
ويا بس متساوية النسبة الى جميع الافراد والامكنة والاوزاع والجهات خلافة للتفاصيل
فعالة للمعالم من جهة اتصال ابحر علومهم ببحر عالم اللاهوت وموطن علم باراء الملك
و الملكوت فان النفس مادامت فى مرتبة الخيال او العقل بالقوة غير متحولة الى العقل
بالفعل ولا مترقية الى حد العقل بالمستفاد والاتحاد بالعقل الفعال والقضاء فى الحق المتعال
تكون ادراكاتها تدريجية ، زمانية ، متقدرة ، او متعينة محدودة غير عارية عن الغشاوات الطبيعية
والاضافات المادية و اذا جاوزت عن هذا الحد بلغت الى الحد المذکور وصارت ادراكاتها
العقلية دفعية دهرية سرمدية محيطية بجميع الافراد منطوية فيها جميع الازمنة والاوزاع
والجهات والامكنة لكن بناء على القول بان الادراك بنحو الارتسام او الاضافة المقولية
ونحوه يكون تلك السعة والاستيعاب الذى للمدرك للمدرك بالعرض وعلى القول بانه بنحو
الاتحاد يكون له بالذات لطفى بساط الانينية واليمينوة بينهما على هذا القول ويقال فى حقهما
فكانما خمر ولا قدح - وكانما قدح ولا خمر وهذا هو المراد من قول المصنف سيما
بناء على اتحاد العاقل بالمعقول ثم لما كان نيل السلاك النظرى والسائر بن الى الله
بقدم المعرفة بهذه البغية العظمى والسعادة القصوى والبهجة الكبرى بتوسط المنطق
قال قد به انطوى الزمان الخ فتبصر

قوله (قده) كلية هذا العلم الخ (ص ٣)

قيل المراد بالكلية هنا اما ما يقابل الجزئية بمعنى الفرعية و الجزئية الاضافية
لا الحقيقية لان اتصاف العلم بالجزئية بهذا المعنى بجزئية موضوعه وسائر اجزائه والجزئى
بما هو جزئى لا يكون مبحوثا عنه فى العلوم اصلا فيكون فيه اشعار بكون المنطق من
امهات العلوم العقلية و الصنائع النظرية من جهة انتفاع جميع العلوم بموادها و كلية
مباحثه و قواعده و كونه غير مختص بدورة و كورة و ملة دون ملة ولكونه مما به ينظر
الى الفلسفة الاولى التى هى اصل جميع العلوم و تمامها و قديمها و ما به ينظر الى الشئ
لغنائم فيه هو هو و اما ما هو مصطلح ارباب الذوق اى السعة الوجودية نظراً الى ان
العلوم العقلية من اشراقات المبدء الاعلى بتوسط العقول الفعالة القدسية على النفوس
الناطقية الانسية و اشراقات نور الانوار و تلك الانوار الالهية شاكلة ذواتها النورية فى
الاحاطة و السعة الوجودية بمقتضى قوله تعالى قل كل يعمل على شاكلته و عدم امكان
اثمار الشئ لضده و نده و حسب ان الكلية بهذا المعنى من خواص الوجودات و ما يبحث
عنه فى المنطق من سنخ المفومات يبطله ما غيروا من كون العلم مطلقا من سنخ النور
و الوجود و ان كان المعلوم احيانا من سنخ المفاهيم و الماهيات مع ان حكم الوجودات
يسرى الى ما تحدثت بها من العناوين و الماهيات و عليه ففى هذا الكلام مع الاشعار
بما سبق اشارة الى ان علم الميزان من العلوم العرشية و البارقات الالهية لا من الصنائع
الرسومية و الفرق بين العلم و الصناعة على ما قيل باعتبار الرسوخ فى الصناعة
دون العلم و باطلاقها على مثل الحياكة و الخياطة و التجارة و نحوها مما يحتاج فى حصوله
الى مزاولة العمل و عدم اطلاق العلم عليها فى التعبير عن المنطق بالعلم اشارة الى انه من العلوم
رداً على من زعم انه آله فلا يكون منها لان وجود الالة ربطى و وجود ذبيها نفسى فلا تنجمها
حقيقة واحدة و لاستازام دخوله فيها لالوية لشمى لنفسه غفلة عن انه علم فى نفسه و ان كان
الالة لغيره و انه ليس الالة لجميع العلوم حتى المتسقة منهم (كالرياضيات) و نفسه و عن ان كونه آله
لهام معنى كونه ميزانها يوكد كونه منها و ان وحدة حقيقة العلم وحدة جمعية غير عددية فلا
تنافى جمعها بين المتضادات و اتصافها بالمتقابلات ...

(١٥)

(ص ٣)

قوله (قده) اعنى الالهى الاعم الخ

الحكمة التى مرتفسيرها فى سالف الكلام تنقسم بالقسمة الاولى الى الحكمة النظرية و العملية الى علم الاخلاق وتسيير المنزل و السياسة المدنية، والنظرية الى الالهى و الرياضى و الطبيعى والالهى الى الالهى بالمعنى الاعم والالهى بالمعنى الاخص ويعنى بالاول العلم باحوال اعيان الموجودات التى لا تحتاج فى وجودها الذهنى والخارجى الى المادة وان قارنتها احيا نا وبالثانى العلم باحوال ما لا يحتاج فيه اليها ولا يقارنها اصلا ولا رسال موضوع الاول وعدم تقييده بخصوصيةسمى بالاعم كماسمى من جهة احاطة موضوعه بكل الامور وتقدمه على جميع الاشياء بالعلم الكلى والفلسفة الاولى وما قبل الطبيعة ومن جهة تاخره فى التعليم ما بعد الطبيعة: وسمى لثانى من اجل تقييد موضوعه بالوجوب الذاتى والتجرد عن المادة مطلقا بالاخص وقد نقل فى حاشية الكتاب عن شرح حكمة الاشراف كلاماً وافيا ببيان تفاصيل الاقسام و تفاسيرها اكتفينا به لئلا يطول الكلام فتكل به الافهام ثم لما كان العلم الالهى بالمعنى الاعم اعم العلوم وافضلها و اشرفها واوتقها من حيث الموضوع والمسائل ومن جهة الغاية والدلائل وكان محتاجاً اليه لجميعها وله الرياسة المطلقة بالنسبة اليها جعل صناعة الميزان آلة له و متنسباً اليه مع انتفاع كل المعلوم بمواند ها ايماء الى انه المقصود بالاصالة من وضعها

(ص ٣)

قوله (قده) فيجعل النفس الخ

قيل اى اعداداً على مذاق القوم وايجاباً على مذاق ارباب الذوق فتأمل

(ص ٣)

قوله قده سيما بنساء على اتحاد العاقل بالمعقول الخ

قد تشنت الاهواء واختلفت الاراء فى كيفية ادراك النفس للاشياء فذهبت طائفة الى انه بحصول اضافة ماعقولية بين المدرك والمدرك بدون ان يحصل منه فيه او عنده امر او يقوم به شى وذهبت اخرى الى انه بحصول اضافة نورية اشرافية فى التخيل الى عالم المثال وفى التعقل الى العقل الفعال ، وراى آخرون انه فى التعقل بحصولها الى العقول العرضية وبتلقى ارباب الانواع ومشاهدة المثل النوريه وذهب فريق الى انه بحصول مثال المدرك وشبهه فى المدرك ، وآخر الى انه بحصول حقيقة ومهميته عنده امامه بقاءه على حقيقةه عند حصولها فيه او عنده كما هو رأى الاكثر او بدون بقاءه عليها بل انقلابها الى مقولة الكيف

(٩٦)

كما ذهب اليه سيد اهل التدقيق ، وعلى الاول قيام شبهه به ايضاً كما راه بعض المتكلمين او بدون قيامه به بل حصول حقيقة عنده فقط اما بقيامها به بالقيام الحلو لى كما هو راي اهل النظر ، او بالقيام الصدورى فى مطلق الادراك ، اوفى الادراك الحسى من الحس الظاهر والباطن فقط كما هو مشرب اهل المعرفة وكثير من المتصوفة وذهب صاحب ايساغوجى واكثر المشايخ وجمع من الاقدمين الى انه بانحداد المدرك مع المدرك بالذات والعقل بالمعقول او بالعقل الفعّال ، وذهب بعض الفحول الى انه فى الادراك الحسى بالخلقية و الانشاء وفى الادراك العقلى فى بداية الادراك بتلقى ارباب الانواع وبالاتحاد عند كماله وبالخلقية والابداع عند غاية استكمالها ، والقول بالاتحاد كان مثله بالقبول عند العرفاء والمكاشفين كما اشار اليه فدوة العارفين بقوله

اى را در تو همه اندیشه اى ما بقى خود استخوان و ريشه اى
گر گشت اندیشه تو ؛ گلشنى و ر بود خارى ؛ تو هيمنه گلشنى

وكان مذهباً شنيعاً عند حكماء الاسلام وفلاسفة المتأخرين لانه كان بعيد الغور صعب المنال لم تيسر بلوغ معالم نجده لغير ارباب الذوق والحال حتى وصلت النوبة الى كميت الحلية ومحيطى قواعد الحكمة وباليات رمام عظام الفلسفة افضل فللسفة المتأخرين صدر الحكماء والمتألمين (قده) فحقق هذه المسئلة وغيرهامن امهات المسائل ونبتهها باوثق المراهين والدلائل بتأسيس اصول فلسفية وتشديد اركان قواعد ذوقية اشراقية من سرابية الماهية واصالة الوجود فى الجمل والتحقيق ومساوقته مع الوحدة والتشخيص وكونه حقيقة واحدة بسيطة ذات مراتب متفاوتة ودرجات متفاضلة غير متباينة بالافراد قابلة للمشدة والضعف والتضعف والاشتداد وانه كلما كان اسط وفى التحصل والتحقيق اقوى كان احاطته بالمعانى وجمعه للكلمات وشتات ما تفرق منها فى غيره من الموجودات اكمل و اوفى وان مرجع العلم والادراك مطلقا الى نوع من الوجود النورى وضرب من التحصل التجردى وان وجود المدرك بالذات فى نفسه والمدرك واحد الى غير ذلك من الاصول والقواعد حتى صارت عند ارباب الحكمة من المسلمين وعند ارباب المعرفة من الواضحات وسيجى انشاء الله تعالى تحقيقها بالبيان المستوفى فى مبحث الوجود والذهنى من الفلسفة

(٩٧)

الاولى ومبحث علم الواجب تقديس وتعالى ولكن لما كان الحواله موجبة لملال المخاطر و كلال
الناظر وتحير البادى وتكدر الوارد والشادى فنشير اليه بطريق الاجمال حسبما يقتضيه
المقام والحال و نقول بمجمل مراده حسبما يستفاد من كلامه ان الاتحاد بين امرين
اما ان يكون بين المتحصلين او بين اللامتحصلين او بين اللامتحصل والمتحصل
والاول والثانى مساوقان لاتحاد الاثنين المستلزم لاجتماع النقيضين فبقي ما يمكن
وقوعه محصوراً فى ثنائى الاخيرين وهو مراد القائل بالاتحاد السالك مسلك السداد اذ
ليس مراده منه اتحاد الهوية الشخصية للمدرك بالعرض بحددها مع الهوية العينية للمدرك بنحو
تجافى العالى عن مقامه او تجاوز السافل عن طوره وحده ولا اتحاد مفهومه او مهميته مع ماهية
المدرك او مفهومه الاضافى حتى يكون من قبيل الاول او الثانى بل المراد اتحاد ماهيات
المدر كات مع وجود المدرك اتحاد الفى مع الشى واللامتحصل مع المتحصل وانطواء شتات
وجوداتها فى وجوده الاحدى الجمعى انطواء الانوار الضعيفة فى النور الشديد القوى و
العقول التفصيلية فى العقل البسيط الاجمالى فى مقام شعب الصدع والكثرة فى الوحدة
وبسط نوره الفعلى و اضافته الاشرافية على جميع المدر كات كل فى مرتبته وحده فى مقام
صدع الشعب والوحدة فى الكثرة بحيث يكون ما مدين وجود المدرك وعين حيات حقيقة
العقل منبع كل العيون الوجودية للمعقولات و منهجس تمام الماهيات و الحقايق الامرية
والخلاقية للمدر كات وبصير فى نهاية سيره الاستكمالى غاية تحوله الذاتى شمساً مضئية
يستضيء بنورها جميع المعلومات بل كافة الموجودات وعالمأ عقلياً مضاهياً للعالم العينى
ومرآياترائى فيها حقايق الاشياء ومعلمأ بجميع الاسماء و خليفة لبارء الارض والسماء
تحول الحبوب والبزور من القشرية المظلمة الكثيفة الى اللبية ثم الدهنية ثم النارية
الشفافة ثم الى النور ونور على نور المظهر لكل ضوء ونور واستدل عليه المصنف بما
نقل عن اسكندر افريدوس من باب اتحاد المادة بالصورة نظراً الى كون النفس فى مقام العقل
الهيولانى مادة للصور المعقولة ونسبتها اليها نسبة اللامتحصل الى المتحصل وهى اتحادية
لانضمامية وآخر بما ثبت فى مقارنه من كون كل عاقل مجرداً عن الكونين مطهراً عن النقص
والرين وما هو كذلك بسيط الحقيقة سازج الذات والهوية وهو كل الاشياء وتمامها و
صاحب الاسفار (قده) ببرهان التضاييف الذى هو عند المصنف عار عن الاعتبار وعندنا فى

(٩٨)

غاية التمام ونهاية الاستحكام كما يبيناه في حواشى الكتاب والاسفار وتقريره بنحو الاختصار
 حسبما يستفاد من كلامه يزيد في علوم مقامه بعد احكام ماسلف من الاصول والقواعد واتقان
 ان مرجع العلم والتعقل مطلقا الى نوع من الوجود الخالص عن شوب القوة والنقصان
 والعدم والفقدان وان الصورة المدركة بالذات والمعقولة بالفعل وجودها فى نفسها و
 وجودها للمدرك والعقل شى واحد بلا اختلاف جهة وتكثر حيشية؛ هو انه قد صبح عند
 جميع من برع فى الحكمة اليمانية والفلسفة الالهية بل شهد به قائم البرهان وصدقته الضرورة و
 الوجدان ان الصورة المعقولة بالذات والمدركة بالحقيقة موصوفة فى حد ذاتها ومخص حقيقتها
 بالتبهرد عن المادة والتنزه عن علامتها وموجودة بالوجود الفعلى النورى الادراكى ولا
 شان لها الا ذاك الشان وهذا الوجود هو ملاك مدركيته بالفعل سواء كان
 تجردها بالفطرة او بتجريد مجردا ياها فى فى حريم ذاتها وتخوم جوهر حقيقتها مع قطع
 النظر عن جميع الاغيار وتجريد النظر والاعتبار متصفة بالنورية الفعلية والمعقولة الحقيقية
 التى هى مبدا المعقولة ومنشأها وعين وجودها فى نفسها الذى هو عين وجودها
 للعقل سواء عقلها عاقل خارج عنها ام لا ولان المعقولة لا تتحقق بدون العاقلية
 لمكان التضاف بينهما ولا يكفى فى ذلك عاقلية النفس لسوفرضت مغايرة لها مباينة
 اياها وكذا كل ما كان مغايرا لها لان المفروض اتصافها بها مع قطع النظر عن جميع
 الاغيار فيجب ان تكون متصفة في هذا الحد وتلك المرتبة بالعاقلية والمدركية التى
 هى عين ذاتها ايضا فى اذن فيحد ذاتها وجوهر حقيقتها عاقلة ومدركة كما انها معقولة
 ومدركة في هذا الحد وهذا هو المعنى بالاتحاد والله الموفق للرشاد والسداد ولا ينقص
 هذا بالعلية والمعلولة وماضاها هما وذلك لان المعلول بالذات لكونه ربطا صرفا
 وفقرا محضا معلول بالعلة وبالنظر اليها لا بذاته ومع قطع النظر عنها وهذا بخلاف
 المعقول بالذات لما ذريت انه معقول بذاته مع قطع النظر عن جميع مبيانات ذاته و
 مغايرات حقيقته ومعلولة المعقول بالذات لغيره واحتياجه الى العلة الاعدادية او
 اليجابية احيانا لا يقتضى توقف لحاظ معقوليته عليها واحتياجها اليها مطلقا من حيث
 كونه معقولا والاتوقف كل معقول بالحقيقة والذات لكل عاقل ولوللذات حتى الحقيقة المقدسة

(٩٩)

الوجوبية عليها وهذا مما قضت ببطلانه الضرورة والانفاق وحكمت بفساده قاطبة لانظار و
الاذواق. وحسبان ان اتحاد العاقلية والمعقولية مستلزم لاتحاد المتقابلين الذي لا ريب في
امتناعه عند الفريقين مع نقضه بعلم المجرد بذاته؛ يدفعه تذكر ما تقرر في مقارنه من ان مطلق
التضاييف ليس من التقابل الذي يمتنع اجتماع اطرافه في الصدق على ذات واحدة من
جهة فاردة وبيان اخر لو كان المعقول بالذات مهيئاً مع العاقل لا يمكن اعتبار تحقق
كل واحد منهما مع عزل النظر عن الاخر لقضاء الانشيني بذلك وهذا فرع ان يكون للمعقول
بالذات وجود سوى ذاك الوجود وشان غير هذا الشأن مع ان وجوده في نفسه ووجوده
للعاقل واحد ولا شان له غير المعقولية بالفعل فالاعتبار المذكور محال و الاتحاد بينهما
ثابت وهو المطلوب هذا مجمل الكلام في هذه المسئلة التي كلت عن دركها الافهام
والتفصيل يطلب من حواشينا على مبحث الوجود الذهني من الاسفار وهذا الكتاب والله
هو المصدق للصواب.

(ص ٣)

قوله (قدّمه) وبه عصمة الخ

فيه اشارة الى ان النفس تصير بالمنطق معصومة عن الذنب في الافكار والخطاه
في الانظار بل بوجه آخر تصير به معصومة عن الخطاه في الاقوال ايضا الذي هو مبدء للعصمة
في الاعمال والانفال التي هي خير تلك لانها تصير بها بالغه مقام الاطمينان ومطهرة عن ارجاس
الطبيعه وادناس الامكان واهلال لجنة الذات والصفات ومظهرة لغرائب الايات وعجائب خرافات
العادات وتتصل بالعقول القاهرات.

(ص ٣)

قوله (قدّمه) زلة علمية وعملية الخ

فيه اشارة الى ما مر سابقاً من احتياج النفس في العقل العملي ايضا الى المنطق
من جهة احتياجها فيه الى استنباط آراء كلية هي مبدء افعالها القلبية و القلبية
فتلك الصناعة اي صناعة المنطق عاصمة للقوة العاقلة في العلوم النظرية و
العملية جميعاً

(ص ٣)

قوله (قدّمه) يبدو جناح العقل الخ

تشبيه العقل في النفس بالطائر استعارة مكنية واثبات ما هو من ملامماته له استعارة

تخييلية وإطلاق الطائر على العقل على سبيل الحقيقة عند أرباب الذوق من جهة وضع
الالفاظ للمعاني العامة مع ان المراد من الطيران الطيران المعنوى بالحر كسة التحولية
الذاتية والعقل فى عرفهم على ما افاده بعض الاعاظم اطلاقات كثيرة منها الشى الذى به يقول
الجمهور فى الانسان انه عاقل وهو العلم بمصالح الامور ومنافعها ومضارها وحسن افعالها
وقبحها ومنها الغريزة التى بها يحصل للانسان التمييز بين الحسن والقيح والشر والخير
من الافعال والاقوال ومنها العقل الذى يردده المتكلمون على السننهم فيقولون هذا ما
يوجب اوينفيه العقل فانما يعنون به المشهور فى بادي الراى من المقدمات المقبولة و
الاراء المحموده ومنها ما يذكر فى كتاب الاخلاق و يراد به المواظبة على الافعال
التجريبية والعادية ليكتسب بها خلقا وعادة و يسمى بالعقل العملى ومنها ما يذكر فى
كتاب البرهان ويعنى به قوة النفس التى يحصل بها له اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة
الضرورية لاعن قياس وفكرة بل بالطبع والفطرة ومنها ما يذكر فى العلم الا الهى وما
بعد الطبيعة اى الجوهر المجرد عن المادة ذاتا وفعلا ومنها المذكور فى كتاب النفس المسمى
بالعقل النظرى وهى القوة العلامة الواقعة على العقل الهولانى والعقل بالملكة والعقل بالفعل
والعقل بالمستفاد والعقل الفعال ومنها المسمى بالعقل العملى ومنها مجموع القوتين المسماتين
بالنظرى والعملى وهما ما ورد فى الاخبار والاثار وهو ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان
ومنها النفس الناطقة الانسانية المدركة للكليات الفاعلة للخيرات والحسنات الى غير
ذلك من الاطلاقات والمراد منه فى المقام اما المعنى الاخير ان جعلت الاضافة بمعنى اللام
واما كل واحد من العقل النظرى والعملى ان جعلت بمعنى من على بعد كما قيل . . .
ثم انهم يعبرون عن النفس الناطقة بالطائر القدسى والحمامة والورقاء ونحوها كما عبر
عنها بهاريس الحكماء والفلاسفة فى قصيدته العينية بقوله (قده)

هبطت اليك من المحل الارفع	ورقاء ذات تعزز و تمنع
محبوبة عن كل مقلة عارف	وهى التى سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره اليك وربما	كرهت فراقك وهى ذات تنفجع
انفت وما انست فلما واصلت	الفت مجاورة الخراب البلقع

(١٠١)

الى آخر القصيدة ايماء الى انها ليست لها حد معلوم ومقام معين في طور الكمال ومظهرية الحق المتعال وانها طيارة في فضاء الملك والملكوت وجو الجبروت واللاهوت من دون ان تقف على حد ومرتبة وان ماواها ووكرها حظيرة القدس وحضرة الانس وسدرة منتهى العقل وشجرة طوبى الولاية والخلافة لان الطائر ياوى غالباً في الاشجار وقلل الجبال، او كناية عن انها كحمامة يترصد لاصطيادها عقابان فتارة يختطفها عقاب العقل الكلى عن العالم السفلى والحضيض الجسماني الى العالم العلوى و اوج الفضاء القدسي وتارة يختطفها عقاب الطبيعة ويصطادها ويهوى بها الى الحضيض السفلى، والى انها تطير بالآخرة بعد خلاصها عن سجن الطبيعة وصيصية البدن الى ماحبطت منها من العوالم الالهية والنشآت الابداعية الالهية ولا تستقر في اسفل السافلين من عالم المادة لان كل شىء يميل الى اصله وينجذب الى جنسه كما قال المولوى :

هر كسى كو دور ماند از اصل خویش

روز گارى باز جوید وصل خویش

وقال ايضاً :

چون نباشد عشق را پروای او او چو مرغی ماند بی پروای او
پرو بال ما کمند عشق اوست موکشانش میکشد تا کوی دوست

وفى قوله يبدو جناح الخ إشارة الى ان ادراكات النفس على سبيل الكمون والبروز و ان الجناحين كاهنتان فى باطن ذاتها و مكمن حقيقتها وان المنطق يبرزهما من الباطن واللاهوت على وزن فعلوت من لاه بمعنى استتروهاى الحضرة الثانية من الحضرات الست الكلية، اى الهاهوت التى هى : مرتبة الاحدية، واللاهوت التى هى مرتبة الواحدية وحضرة الاسماء والصفات ونشأت الاعيان الثابتة، والجبروت التى هى عالم العقول، والملكوت التى هى حضرة النفوس وعالم المثال، والناسوت وهى عالم الملك والشهادة، والكون الجامع وهو الانسان الكامل المكمل فافهم وتبصر

(ص ٣)

قوله (قده) ياوى لاج الخ

انما شبه حضرت اللاهوت التى هى الحضرة الثانية من الحضرات الست الكلية

(١٠٢)

الالهية بالاوج لانها كما عرفت اعلى نقطة من ذاك الفلك و ابعد نقاطها من المركز و شبه عالم الناسوت الذى هو الحضرة الرابعة منها بالحضيض لكونه اقرب نقطة منها اليه ويمكن ان يراد من اوج اللاهوت حضرة الخامسة ومن حضيض الناسوت مقر الطبيعة و مكن القوة ، فعلى الاول فلاضافة بيانية وعلى الاخير هى بمعنى اللام او بمعنى فى وشبه الانسان الكامل بالفلك الخارج المركز لخروج مركزه الذى هو نقطة مدار شمس حقيقة الوجوب وهى قلبه التقى النقى عن العالم من جهة برأته عن الحدثنان وخروجه عن الاكوان وتنزهه عن سمات الامكان وكونه متسع الرحمن و جليس الملك الديان . وايواء العقل لاوج اللاهوت من حضيض الناسوت كناية عن وقوع صديق النفس الناطقة القدسية - من جهة نزولها الى اسفل السافلين من الطبيعة وهبوطها الى هاوية الجهل والظلمة بعد كينونتها السابقة فى المنشآت العالية - فى غيابة جب المادة و جهنم الهوى وسجن الزمان والمكان ومعدن القوة والنقصان وخروجها من ذاك الجب وعروجها منه الى سماء العقل بادلاء سياراة واردة تلك النشأة من قواها العلامة والعمالة المنورة بنور الحق المتعال وبامداد العقل الفعال.

(ص ٢)

قوله (قده) ينتفع الكل الخ

قيل فيه اشارة الى ان ارباب العلوم المتسقة المنتظمة ايضا ينتفعون بعلم المنطق وان لم يكن انتفاعهم به كانتفاع ارباب سائر العلوم النظرية وذلك لان علم الهندسة متكفل لبراهين العلوم الرياضية وهذا العلم يستعين بالاقيسة المنطقية من قبيل قياس المساوات والاقيسة الاقتراية والاستثنائية ونحوها مثل ما يقال فيه هذه الزاوية مساوية للزاوية المالانية وهى ازاوية كذائية فهذه الزاوية مساوية لها ايضاً ومثل ما يقال لو لم تكن هذه مساوية لتلك لكانت اما اعظم منها او اصغر وكلا الشقين محال والتالى باطل فالمقدم مثله ومثل ما يقال زوايا هذا الشكل مساوية لزاوية المثلث وكل مثلث فان زواياه مساوية لقامتين فزوايا ذلك الشكل كذلك نعم ارباب هذه العلوم لا يحتاجون الى تعلمه لان قواعده الارتمكازية كافية فى استنباط مسائلها فافهم

(ص ٣)

قوله (قده) بذى الموائد الخ

فيه اشارة الى ان علم الميزان هى المائدة الالهية التى سئل حواريو النفوس

(١٠٣)

الناطقة القدسية الروح الاعظم القدسى الالهى ان تنزل عليهم تلك المائدة العقلية من
سماه عالم الامر فنزلت بدعائه عليهم من سماه عالم الجبروت و حضرة اللاهوت ماكان
لهم عيداً لاولهم وآخرهم من جهة ازلية تلك المائدة وابديتها وبقائها مدى الأعصار و
الادوار وخروجهم بها من ظلمات الجهل والطواغيت الوهمية الى انوار قواهر اعلون
العقول الكلية صارسيبا لاعطاء نعمة القوة الفكرية وادراك الامور النظرية لهم واتمام الحجة
عليهم وابانة ان من يزل قدمه على صراط ادراك الحقايق والاراء الصحيحة و تحصيل
العقائد الحقّة لكفرانه بهذا النعمة الالهية من جهة عدم تحصيلها او عدم اعمالها مع انزال
تلك المائدة الالهية وبسط خوانها على الكل فلا يلو من الانفسه وانه يعذب بعذاب
شديد الجهل والغفلة الذى هو اشد العقاب والميم العذاب وهو اعلم بالصواب.

(ص ٣)

قوله (قده) كخطاطب ليل الخ

فان طالب العلوم الحقيقية فى هاوية الهيولى وظلمة ليلة اليل (ايلاء خ ل) عالم الطبيعة
وشهر ديجور المزاج من غير تعلم النطق لا يتمكن من التميز بين المقدمات الموصلة الى
المطالب الحقّة والموصلة الى الباطلة ويقع فى الغلط ويخطو خطوة عشواء فهو كمن
يخطب المرمّة فى الليل لا يطلع على حسناتها وقبحها كما هي عليها وفي بعض النسخ
كمخطب ليل بالحاء المهملة اى من يجمع الخطب فى الليل فانه ربما مشته الحية ولدغته
العقرب وهو لا يشعر .

(ص ٣)

قوله (قده) كرامد العين الخ

اى تكون عينه الباطنى و بصره العقلى اى عقليه النظرى والعملى لاجل عدم
اكتماله بكحل المنطق كالعين الرامدة لا يقدر على النظر الى اضواء شمس عالم اللاهوت
واقمار حضرة الجبروت وانجم نشأة الملكوت ولا يتمكن من الطيران الى فضاء عالم القدس
لهالم يبد وجناحاه من سقع اللاهوت .

(ص ٣)

قوله (قده) والصواب الذى الخ

دفع للدخل المقدر بان المنطق لو كان محتاجا اليه فى تعلم النظريات واكتسابها
لوجب ان لا يصيب غير المنطقى اصلا مع اننا نجد الامر بخلافه فاجاب بان تلك الازابة

(١٠٤)

كرمية من غير رام لا اعتداد بها كما قيل :

گاه باشد كه كسودك نادان
بر همدف بر غلط زند تیری
و كمد اواة عجوز غير مطلع على قوانين الطب واصول العلاج اصلا والمقصود الاصابة
المعتد بها والمعنى بشأنها .

قوله (قده) لا يعلموا الخ
اي لا يعلموا ذلك فقط

قوله (قده) بل ليعرفوا الصناعات الخمس الخ (ص ٤)

لما كان حصول الاقتدار على مخاطبة كل صنف من العباد وانتظام امر المعاش و
المعاد منوطاً بتعرف الصناعات الخمس اي البرهان والخطابة والشعر والمغالطة
مع ان كل واحد منها صورة احدى الحضرات الخمس الالهية لمكان تطابق العالمين و
توافق المنشأين مثل ان يجعل حضرة تاللاهوت والعجبروت حقيقة البرهان والحكمة بالنسبة الى
كل شى كما قال الله او لم يكف بربك انه على كل شى شهيد وحضرة الملكوت باطن الخطابة
او الجدل بالتى هي احسن بوجه و باطن التخيليات والشعريات الصادقة بوجه اخر و
حضرة الناسوت باطن الجدل لالتى هي احسن والسفسطة والمغالطة لقوله تعالى
انما الدنيا لهوى و لعب و حضرة الكون الجامع حقيقة الموعظة الحسنة او الجدل بالتى
هي احسن بل الجامعة بين الكل اي كل الصناعات لقوله تعالى انما ارسلناك مبشراً
و نذيراً و انك لعلى خالق عظيم؛ جعل معرفتها عمدة مقاصد متعلمى المنطق .

قوله (قده) على ما قال تعالى ادع الى سبيل ربك (آلاية) (ص ٤)

المراد من السبيل الذى امر (ص) بالدعوة اليه سبيل اسم الله الذى هو
الاسم الجامع الاعظم و هو رب الانسان الكامل المسمى (ص) المشار اليه بقوله
تعالى و انك لتهدى الى صراط مستقيم صراط الله الذى له ما فى
السموات وما فى الارض آلا الى الله تصير الامور و بقوله تعالى قل هذه
سبيلى ادعو الى الله على بصيرة انى ومن اتبعنى و هى الطريقة الجامعة
المستوعبة لجميع الشرائع والطرق الالهية المتصفة بالاستقامة المطلقة الحقيقية

(١٠٥)

و الاعتماد التام الكامل فى الاقوال والانفعال والاحوال والصفات والذات والنبات عليها
فى جميع الحالات والنشآت المشار اليها بقوله تعالى فاستقم كما امرت التى نسبتها
الى باقى الطرق الالهية فى الاحاطة والاصالة والاستيعاب والجامعة نسبة ذلك الاسم
الجامع الالهى الى باقى الاسماء الالهية التى هى سدنته وفروعه وهى الطريقة
التى من تمسك بها فقد نجى ومن لم يتمسك بها فقد هلك و بسلوكها يصل السائر
الى الله تعالى الى الفناء التام فيه والبقاء به كما قال الشبستري:

دو خطوه بيش نبود راه سالك اگر چه دارد او چندين مهالك
يك از هاى هويت در گذشتن دوم صحراى هستى در نوشتن

و بوجه اخر ذلك السبيل هو عين تلك الحقيقة الانسانية الكمالية المحمدية
البيضاوية والعلوية العلياية و اولادها المعصومين وعترتها القديسين من جهة كونهم
صلوات الله وسلامه عليهم اعظم السبل الالهية واقوم الطرق الجامعة الربانية المحيطة
بجميع الطرق الظاهرية والباطنية والموصلة لمن سلكها الى الله تعالى وصفاته و
اسماؤه كما ورد فى حقهم (ع) فى الزيارة المأثورة المشهورة بالجامعة القم السبيل
الاعظم و الصراط الاقوم فامرهم (ص) بالدعوة الى حقيقته الكمالية الالهية تنبيهاً
على ان الدعوة اليها عين الدعوة الى الله تعالى بحكم ان الذين يبايعونك الله
يبايعون الله والمراد من الدعوة ما هو الاعم من الدعوة الظاهرية والباطنية و
الهداية التشريعية والتكسوبية الشاملة لمطلق الابرار بعد الكمون والاظهار
بعد الاندماج اى الاظهار العلمى فى نشأة الاعيان الثابتة وحضرة الواحدية بالفيز
الاقდس وبسط الرحمة الرحمانية والرحيمية والايجاد الخارجى العينى فى عالم الاكوان
الخارجية بالفيز المقدس فى قوسى الصعود والنزول وعالمى الفرق والجمع لانه (ص)
بعينه الثابتة التى كانت نبياً و آدم بين الماء والطين و بباطنه وروحانيته التى هى العقل
الكلى الذى هو اصل العقول وروح الارواح بحكم اول ما خلق الله اورى ، واول
ما خلق الله العقل و بظاهره و جهة فرقه التى هى اصل الظواهر والاشباح بحكم
الفلسف فى النفوس و اجسادكم فى الاجساد؛ يدعو الكل الى اسم الله الاعظم ويوصل

فرق الوجود وجمعه الى رب الارباب الذى هو ربه الاعز الاجل الاكرم والحكمة قد فسرت بمعان متعددة من العلم والعدل والنبوة وغيرها والانسب بقريضة ما ذكر بعدها من الموعظة الحسنة والمجادلة بالتى هي احسن ما يشير اليه في الكتاب من تفسيرها بالبرهان وفسر الاول اى الحكمة ايضاً بالتحقق بالله تعالى والغناء فيه ذاتياً والبقاء به وجوداً والثانى بالتخلق باخلاق الله تعالى والغناء فيه صفاتاً والثالث بالمجادلة مع النفس الامارة المعبر عنها بالجهد الاكبر والغناء فيه تعالى افعالا ولوفر السبيل بالانسان الكامل فيمكن ان يراد من الحكمة ذاته وحقيقته ومن الموعظة الحسنة صفاته (ص) و اخلاقه و من المجادلة بالتى هي احسن افعاله واقواله (ص) لانه (ص) بذاته التى هي ظل ذات الله تعالى اصل الحكمة والبرهان وبصفاته واخلاقه التى هي صفاته تعالى واخلاقه موعظة حسنة وبافعاله واقواله التى هي افعاله تعالى واقواله مجادلة بالتى هي احسن لمطابقتها مع ما هو المسلم عند اهل الكتاب من افعال الانبياء واقوالهم كما قل الله تعالى و اما الذين اتوا الكتاب فيعلمون انه الحق من ربهم فهو (ص) بجميع جهاته و بتمام حيثياته دعوة الحق المشار اليها بقوله تعالى له دعوة الحق والذين يدعون من دونه الباطل وبقوله (ص) الشريعة اقوالى والطريقة احوالى بل هو المعطى كل ذى مقام مقامه بامر الله تعالى والموصل كل ذى حق حقه باذنه كما اخبر (ص) عن نفسه بقوله آدم ومن دونه تحت لوائى يوم القيمة مشبوى :

مظهر عشق است و محبوب بحق	از همه كسرويان سرده سبق
سجده آدم را بيان نسب او مت	سجده آرد مغز را پيوسته پوست

وفسر الحكمة ايضاً بامير المؤمنين (ع) و المجادلة بالتى هي احسن بالقائم بالصيف من الائمة المصنوعين اى الحسين والمهدي صلوات الله عليهما والموعظة الحسنة بفاظمة والحسن وباقي الائمة القديسين صلوات الله عليها وعليهم اجمعين

قوله (قده) لمن يطيق البرهان الخ (ص ٣)

اى لمن يتقدم على ادراك الكلليات وادراك العلالت من ادراك المعاليل وادراك

المعاليل من ادراك العلات ويتعاطى النظر فى العلوم الحقيقية والمعارف الالهية ويتمكن من ادراك الاقيسة البرهانية. لاجميع الناس اذ ليس فى وسع كل احد تعاطى النظر فى هذه العلوم والمعارف ولا يكون كل فرد من افراد الناس بحيث يقدر على معرفة حقايق الاشياء والعلم بها ويلوازمها واحوالها وخواصها وآثارها من قبل العلم بعالمها واسبابها الكلية الذاتية او من قبل معاليلها وآثارها الوجودية سيما ما كان من هذه خفية ولذلك اكثر الناس من الذين غاية همهم الركون الى الاقناعات؛ للمخطايات اطوع من البرهانيات بل من الجدليات ومن هنا ايضا عد علماء فن اليزان الخطاب انفع من البرهان والجدل بالنسبة الى الفوائد المدينة والمآرب الاجتماعية

قوله (قده) والموعة السحنة لمن لا يطيقه الخ
(ص ۴)
وهو اكثر الناس كما اشرنا اليه آنفا .

قال المحقق الطوسى والحكيم القدوسى فى اساس الاقتباس وببايد دانست كه هيچ صنعتى در افادت تصديق اقناعى بجاي خطابت نباشد از جهة آنكه عقول جمهور از ادراك قياس برهانى قاصر باشد چنانكه گفته ايم بل از جمل هم، چه جدلى در تعلق بكليات جارى مجرى برهان بود وبابن سبب اكثر عوام در ابطال يا اثبات وضعى تقرير جدلى شنوند ؛ پندارند مقتضى الزام بالذات فضل قوت مقرر است ونفس سخن را در آن مداخلى نيست الا بالعرض. و باشد كه گويند اگر منازع را همان قوت يا بيشتر بودى آن سخن را دفع كردى علت اين ظن قصور عقل ايشان باشد از ادراك نفس سخن تابعوت وضمش چه رسد. پس نظرايشان جز بر غلبه در محاوره كه احساس كنند نتواند بود چون جمل و برهان اين افادت نتواند كرد مغالطه در افادت نفع بالذات ساقط باشد پس صنعتى كه متكفل اقناع بود در اذهان جمهور جز خطابت نتوان بود انتهى ما افاده و ظهر منه استقامة ما بيناه ، و قوله فالحكمة الخ بيان للمخاطبة اللائقة بكل صنف من اصناف الناس والمراد من البرهان على ما قيل البرهان الانى اى الاستدلال من المعلوم الى العلة اذ لا يتصور البرهان اللمى الذى هو العلم من العلة بالمعلوم بالنسبة الى تعالى و يمكن ان يكون المراد منه ما هو الاعم من الانى وما يشبه اللم الذى هو الاستدلال بشاى

(١٠٨)

تعالى على ذاته كما هو طريقة الصديقين المشار اليه بقوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد و بقول امام الموحدين عليه السلام يا من دل على ذاته بذاته
مثنوى :

آفتاب آمد دليل آفتاب گر دليلت بايد ازوى رومتاب

از وى ار سايه نشانى ميدهد شمس هر دم نور جاني ميدهد

ويمكن ان يجعل المراد منه ما يعم اللامى ايضاً بجعل المراد من السبيل الانسان الكامل او مطلق الايات الازقية والانفسية من حيث انها سبيل الى اسم من الاسماء الكمية والجزئية المندرجة فى اسم الله والدعوة اليها دعوة الله تعالى ويناسب هذا المعنى ما نقل من تفسير الحكمة بذاته تعالى والموعظة الحسنة بصفاته واخلاقه والمجادلة بالتى هى احسن بافعاله واقواله تعالى كما هو طريقه شيخ الانبياء (ع) المحكى بقوله تعالى فان الله ياتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فيكون فيه ايما الى ما دل عليه قائم البرهان من ان معرفة الاشياء بحقيقتها لا يمكن الا بمعرفة باربها وان ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها و انه تعالى بذاته وصفاته و افعاله دليل على ذاته و معلولاته كما قال سيد الاصفياء ما رايت شيئاً الا وقد رأيت الله قبله و بعده و معه وفيه كما ان معرفته تعالى لا يمكن الا بذاته ودلالته كما ورد فى الاثر اعرفوا الله بالله و المراد من الموعظة الحسنة هنا على التفسير المختار للمنصف (ره) القياس الخطابى الحاصل بالتاليف من المقبولات المأخوذة من الانبياء والاولياء اى التمسك بآثار الانبياء و اقوالهم الدالة على نبوته (ص) والمراد من المجادلة بالتى هى احسن الزامهم بالاراء المحمودية والمشهورات الصادقة المسلمة عندهم لا بمطلق مسلماتهم سواء كان حقاً او باطلاً و انما لم يتعرض فى الاية الشريفة لغير الثلاثة لان السفسطة والمغالطة وكذا الشعر لا يليق بمنصب النبوة سيما بمن هو سيد المرسلين وخاتم النبيين (ص) كما قال الله تعالى وما علمناه الشعر وما ينبغي له و احتمال المنصف (قده) شمول اطلاق الموعظة الحسنة للشعر سيما لما اشير اليه فى النبوى المشهور ان من البيان لسحراً وان من الشعر لحكمة و اما وجه اطلاق الحكمة على البرهان فقليل انه من جهة ان الحكمة نتيجة البرهان او

(١٠٩)

من جهة اتحادهما مع الحقايق المجردة الالهية التي هي علل تحقق الاشياء واثبوتها
و دليل و برهان عليها بحكم اتحاد العالم بالمعلوم و العاقل بالمعقول فتدبر و اما محكمة
جعل عدد الرؤس ثمانية فلعلها من جهة اتحاد نور العلم مع نور الوجود و كون حملة
عرش الوجود و الفيض المقدس و النفس الرحمانى يوم ظهور شمس حقيقة وجود الحق
بتمام اسماء و صفاته من مطلع الحقيقة الانسانية الختمية الكمالية و من افق آدم الاسماء
و خليفة الله تعالى فى الارض و السماء؛ ثمانية بمقتضى قوله تعالى و يحمل عرش
ربك فوقهم يومئذ ثمانية لاتحاد النورين و الحقيقتين او لكون الظاهر عنوان
الباطن فتدبر

قوله (قده) من ذى البحار الخ (ص ٤)

اي ابحر مطالب الكتاب المتصلة بابحر علوم العقول الكلية الطولية والعرضية
التي منها افيضت المطالب المنطقية على النفس الانسانية

قوله (قده) فيه ايها (ص ٤)

قدمر وجهه فتذكر

قوله (قده) غرر الفرائد الخ (ص ٤)

قيل فيه اشارة الى انتظام مطالب الكتاب و انها فى النظام و الترتيب ظل النظام
العالم الربوبى .

قوله (قده) هذا هو القسطاس مستقيما الخ (ص ٤)

القسطاس بمعنى الميزان وهو من القاب المنطق و قد مر وجه تسميته بالميزان قال
فى مجمع البحرين القسطاس بالضم والكسر و هما قرع السبعة الميزان اى ميزان كان ..
قيل هو عربى ماخوذ من القسط بمعنى العدل وقيل رومى معرب و الجمع
قسطاس انتهى .

و انما وصفه (ره) بالاستقامة للاشارة الى انه صورة صراط الله المستقيم الجامع
للسطرق الكلية الالهية اى صراط العقل الكلى و ميزان الحقيقة الجامعة
المحمدية الذى هو اتم الموازين الالهية و اقرب الوسائل الوجودية للقرب

(١١٠)

من الله تعالى و السلوك اليه .

قوله (قده) تلازم الخ (ص ٤)

المراد بالتلازم الاتصالي الاستثنائي سمي به لاشتماله على الحكم بالملازمة بين المقدم و التالي و من التعاند الانفصالي سمي به لاشتماله على الحكم بالتنافي و التعاند بينهما و سمي الثلاثة بميزان التعادل قيل لانها الوسط بينهما و انها تعطى كل ذي حق من المطالب النظرية التصديقية حقها فتأمل و يمكن ان يكون المراد بميزان التلازم بحسب الحقيقة التزام رواق عالم العقل و الامر او باب الانسان الكامل المحمدي (ص) و العلوي (ع) و عترته القديسين و التمسك بحبل شريعته و عروة وثقى ولايته في السلوك اليه تعالى و اخذ العلوم من الحى الذى لا يموت ، و بميزان التعادل العدول عما سوى الله تعالى و الفناء فيه ذاتاً و البقاء وجوداً و سمي به لان ذاته تعالى هو العدل التام الحقيقى و الفناء فيه ذاتاً ميزان التعادل الاكبر لتميز الخبيث اى المتلطف بخبيث الامكان من الطيب و افناء فيه صفات ميزان التعادل الاوسط و الفناء فيه افعالا ميزان التعادل الاصغر و بيان اخر ميزان التعادل الاكبر التحقق بالله تعالى او بالانسان الكامل المحمدي (ص) و الاوسط التخلق باخلاقه و الاصغر التعلق بشريعته المعبر عنها بالتحقق و التخلق و التعلق و قيل ميزان التعادل الاكبر خاتم النبيين و خاتم ولايته الذى هو العلى الاعلى (ع) بوجه و المهدى (ع) بوجه آخر و ميزان التعادل الاوسط باقى الائمة المعصومين (ع) و الاصغر العلماء بالله اى نوابهم العامة و الخاصة الذين هم امناء الله تعالى على الحرام و الحلال و الانفس و الاموال و ميزان التعاند البرائة من اعدائهم و وجه التسمية بذلك هو ان التمسك بحبل ولايتهم و التخلق باخلاقهم و التزام طريقتهم و التبرى من اعدائهم ميزان الخلاص من نيران الحرمان و جحيم النقص و الفقدان و الدخول فى جنة الوصال و الفناء فى ذات الله المتعال .

قوله (قده) حررت فيه الخ (ص ٤)

اشارة الى خلو الكتاب عن الحشو و الزوائد الامكانية من جهة كونه صورة ام الكتاب الاكبر .

(١١١)

قوله (قدّمه) للسعادة الخ (ص ٤)

فيه اشارة الى ان قارى الكتاب يكون من السامرين الى الله تعالى و ملكوته الاسنى ومن المسافرين من الخلق الى الحق و المتخلقين باخلاقه و انه يكون همه تحصيل المطالب الحقّة النقية و السعادة السرمديّة لا الاشتمار و التفوق على ابناء جنسه

قوله (قدّمه) صحيفة منيفة الخ (ص ٤)

فيه اشارة الى ان الكتاب نموذج عالم القضاء العلمى والقدر المصون حيث انه ليس فيه الا المطالب الصادقة الحقّة المطابقة لما فى نفس الامر الذى هو العقل الفعّال او حضرة الاعيان الثابتة .

قوله (قدّمه) مطهرة اما بصيغة الفاعل الخ ص (٤)

اي مطهرة لمرآت قلب السالك النظرى و عقله عن ادناس المادة و ارجاس الطبيعة و ريون الجهل و غشاوات الغباوة و الغواية و يبلغه الى مقام الاطمينان و يصيره مجرداً عن الحدثن و عوارض الامكان و متسع تجليات الله الرحمن و هذا على تقدير قرائة مطهرة بصيغة اسم الفاعل و لو قرئت بفتح الطاء اي بصيغة المفعول فيكون فيه اشارة الى اتحاد العاقل بالمقول وان مطالب ذاك الكتاب التدوينى متحدة مع الكتاب التكوينى النفسى العينى اوانه صورة الكتاب التدوينى الالهى الذى لا يمسه الا المطهرون من جهة لزوم المناسبة بين الفاعل والقابل .

قوله (قدّمه) سميتها الخ (ص ٤)

وذلك ليكون الاسم مطابقاً مع المسمى بحكم «الاسماء تنزل من السماء»

قوله (قدّمه) زينة سمع القاب الخ (ص ٤)

ما خوذ من قوله تعالى ذلك لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد والمراد من السمع السمع العقلى (او السمع الفعلى الخ) الموجود للانسان العقلى المعبر عنه هنا بالقلب اي النفس الناطقة القدسية البالغة مقام الاطمينان والرجوع من مقر القوة والامكان الى موطن الفعلية والوجوب والتجرد عن الحدثن ومستوائية الرحمن وذلك لما تقرّر فى

(١١٢)

العلم الاعلى من ان القوى القائمة بالبدن واعضائه او الظاهرة فيهما كلها مثل وظلال
للانسان النفسى البرزخى وهو بقواه واعضائه النفسانية مثل و ظلال للانسان العقلى و
الافق الاعلى من النفس متصل بالافق الادنى من البدن فكما كانت من القوى الظاهرية
والباطنية موجودة فى البدن بنحو النشر والكثرة فى موجودة فى النفس بنحو اللف
والوحدة وهى اصلها ومبدئها وتماها فللنفس فى ذاتها سمع وبصر ولمس وذوق وشم و
غيرها من القوى الظاهرة والباطنة .

مثنوى :

بنج حس بايكد كر پيوسسته اند زانكه اين هر بنج زاصلى رسته اند
الان القوى العشرة الموجودة فى نشأة البدن تصير فى النشأة النفسى مائة تحصل
من ضرب العشرة فى مثلها وفى النشأة العقلية تصير الما وهى الحاصلة من ضرب العشرة
فى المائة وذلك لسمة نشأة الفوق وكمالها كما حقق المصنف (قده) ذلك فى فن الحكمة
و تخصيص السمع بالذكر من جهة انه باب صعود المعانى المكتسبية بكساء اللفاظ
والتجالية بجلباب الارقام والكلمات من الحضيض الادنى من النفس ومرتبة فرقها الى
ذروتها العليا ومرتبة جمعها وقيل ذلك من جهة انه لطف القوى الحسية واشرفها
عند جمع من الحكماء و كون تلك الصحيفة المنيفة المسماة بالمثالى المنتظمة زينة
سمع القلب من جهة ان خروج النفس من القوه الى الفعل ومن النقص الى كمالها الممكن
لها وبلوغها الى مقام العقل بالمستفاد والاتحاد بالصور النورانية العقلية التى هى صورة
وزينة لها وبها جمالها وبهاها او الاتحاد بالعقل الفعال الذى هو اصلها وتماها، انما يكون
بالمنطق بل هو بوجه نفس تلك الجمال والبهاء العقلى والكمال الازلى الابدى السرمدى .
قوله (قده) المراد به العقل النعال الخ (ص ٢)

اى المراد بنى مكرمة العقل الفعال ان كانت كلمة من نشئية فان مقيض الصور
والنفوس على المواد القابلة والابدان المستعدة بحول الله وقوته واذنه وانما هو العقول
الفعالة التى هى جهات فاعلية الحق تعالى و درجات مبدئية وهى وجهه الباقي بعد فناء
كل شى فهى ذو مكرمة من جهة كونها مبدء كل فضيلة ومكرمة ومنها نشاء القلب اى

(١١٣)

النفس الناطقة القدسية والمراد من العقل الفعال هو العاشر النزولى من العقول الطولية
 اورب النوع الانسانى الذى هو اشرف العقول المتكاثمة الباديات او الانسان الكامل الذى
 هو اكمل العقول الكلية الصاعدات او جملة العقول الكليات الباديات و الصاعدات
 والطوليات والعرضيات نظراً الى كون الكل فياضة فعالة بحول الله وقوته او الى رجوع
 جميعها الى نور واحد واصل فارد كما ورد فى حق العقول الصاعدات لا تفرق بين احدهم
 ورسوله وفى حق اشرف تلك الانوار اى الائمة الابرار اولهم محمد و اوسطهم محمد
 و آخرهم محمد (ص) او الى ان افاضة الوجود الدانى بحول العالى وقوته فياضية العقل
 العاشر من العقول الطولية اورب النوع الانسانى بعينها فياضية البقى و فعاليتها و صرح
 لذلك تسمية الجميع بالعقل الفعال ولكن الانسب بالمقام ارادة العقل العاشر اورب
 النوع الانسانى وتحقيق المقام بحيث يرتفع به الظلام عن وجه المرام يحتاج الى مزيد
 بسط فى الكلام فنقول بعون الله الملك العلام ان الفلاسفة العظام و الحكماء الفخام لما
 انفقت آرائهم واجتمعت كلمتهم على ان اول صادر عن الحق الاول تعالى الذى هو احدى
 الذات والصفات والواحد من جميع الجهات والحيثيات يجب ان يكون موجودا واحدا
 بسيطا منزها عن التمدد والانينية برئاً عن القوة والكثرة الحقيقية وذلك لما تاصل
 عندهم وقام قويم البرهان عليه من عدم جواز صدور الكثير عن الواحد بالوحدة الحققة
 الحقيقية فى مرتبة واحدة و لزوم المشاكلة والسنخية بين العلة والمعلول والفيض
 والمفاض كما قال تقدست اسمائه قل كل يعمل على شاكلته وكان صدور كل واحد من
 العرض والصورة والجسم والنفس والهوى فى الرتبة الاولى عن المبدء الاعلى مستلزما
 لصدور الكثير عنه تعالى من اجل افتقار الاول الى الموضوع والثانى الى المسادة فى
 الشخص والرابع الى البدن فى الفعل والخامس الى الثانى فى الوجود وتركب الثالث
 من الثانى والخامس مع عدم السنخية بين هذه الامور وبينه تعالى من جهة عدم برائتها
 عن القوة والفقدان مضافا الى النقص الحاصل لها من جهة الامكان؛ جعلوا ذلك الصادر
 الاول موجوداً قائماً بذاته تاماً فى صفاته وكمالاته مجرداً عن المواد خالياً عن القوة
 والاستعداد وسموه من جهة تجرده عن المادة مطلقاً وقيامه بذاته و حضوره لها بالعقل

ومن جهة كونه لباً وباطناً للعالم الكبير بالروح. ومن جهة تسطيره العلوم والصور
والأرواح والألواح بالقلم. ومن جهة اندكائه جهة السوائية والاثينية فيه وفنائيه فيه
تعالى وكونه نفس كلمة كن التكوينية بالامر. ومن جهة اعرابه عن غيب مكنون الحق
تعالى وسر مصونه بكلمة. ومن جهة كونه صورة عشق الله تعالى وحيه ومشيته « بالدرة
البيضاء » الى غير ذلك من التعبيرات والالقاب والاسماء ثم بعد ذلك اختلف ارائهم و تفرقت
كلماتهم في كيفية صدور الكثير عنه تعالى بتوسط ذلك الواحد فذهبت الطائفة المشائية
منهم الى ان ذلك الواحد لما كان في عين وحدته مشتتاً على كثرة اعتبارية من الوجوب
الغيري والامكان الذاتي والوجود والمهية وتعقل الذات والمبدء تعالى واحدة منها
وهو الوجود مجعولة بالذات والباقي مجعول بالعرض فهو باعتبار اشرف جهاته واكمل
حيثياته مثل وجوبه بالمبدء تعالى وتعقله له يصيروا سلطة لصدور عقل آخر عنه تعالى
يسمى بالعقل الثاني و باعتبار وجوده وعقله لذاته يكون واسطة لصدور نفس الفلك
الاقصى و باعتبار مهية و امكانه الذاتي لصدور جسمية ذلك الفلك، فالجهة العالية
للمصادر العالي والمتوسطة لمتوسط وللدانية الداني وهكذا يصدر من كل عقل عقل
ونفس وفلك حتى يبلغ الى عشرة عقول وتسعة افلاك فلا يصدر حينئذ من العقل الاخير
عقل وفلك بل كدخداية عالم العناصر مفوضة اليه ويصدر عنه نفوس ذلك العالم وصورها
وجسميتها بتفصيل المذكور في محله ولما كانت افاضة النفوس الجزئية والصور والفعليات
والكمالات الوجودية والمواهب الالهية على المحال القابلة والابدان والمواد المستعدة
وانزال الوحي على الانبياء والرسل بتوسط ذلك العقل الكلي وكانت تلك المواهب
والعطيات كثيرة بل غير متناهية لقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وقوله
تعالى كل يوم هو في شأن فصار فعله في العوالم التي تحت عالم الجبروت غير محصورة
ولا محدودة فلاجل ذلك سموه بالعقل الفعال وسمى في لسان الشرع بجبرئيل والروح
القدس ولما رأت الطائفة الاشراقية منهم عدم وثاقه ذلك الاساس اسس شيخهم اسساً
اخر في باب صدور الكثرة الطولية والعرضية عنه تعالى فجعل الصادر الاول الذي هو
اقرب الانوار القاهرة من نور الانوار تعالى مبدأ لنور قاهر اخر وجعل هذا النور القاهر

(١١٥)

العقلى ايضا مبده لقاهر آخرو هكذا الى مبالغ مكثار غير معينة فى عدد بل حيث تبلغ مراتب التنزل فى الضعف والقصور الى حد لا يصير القاهر الاخير لفرط النزول مبده لافاضة قاهر عقلى بل يصير واسطة لافاضة نور نفسى يسمى بالنور الاسفهبى عندهم من غير ان يجعل للمجهرات الاعتبارية مدخلية فى الاجادة والافاضة ومن دون ان يعين للانوار القاهرة الطولية عدداً معيناً كما عينه المشائية فى عشرة و كذا من غير ان يصدر عنه الافلاك مع صدور العقول كما كان يصدر فى الطريقة المشائية ثم جعل النسب الوجودية الاشراقية التى لتلك القواهر الاعلى من الشهود والحب والقهر والغنى والفقر ونحوها منشأ لعقول قواهر اخرى عرضية متكافئة مسماة عندهم بالمثل المجردة و بارباب الانواع لكون كل واحد منها رباً لنوع من الانواع الجوهرية من الانواع الكيانية ثم جعل هذه الانوار المتكافئة مبده المثل المعلقة اى حضرة المثل والملكوت الاسفل و عالم الحس والشهادة افلاكه وعناصره واجسامه بشرح ذكر فى محله ثم لما كان العقل القاهر الذى هو رب للنوع الاشرف الذى هو الانسان اشرف الطبقة المتكافئة من القواهر العقلية وكان استعداد هذا النوع اتم مراتب الاستعداد وقابليته اكمل مراتب القابليات بل كان لسان استعداد وقابليته جامعاً لجميع اللسنة الوجودية والقابليات الامكانية وكان تمام العطيات الربانية وكل الغبوضات والهبات الالهية على من هو دونه بتوسط روحانيته؛ صارت عطياته وافاضاته وافعاله بحول الله تعالى وقوته على من هو دونه كثيرة بل غير متناهية كما مر فلذلك سعى ذلك النور العقلى القاهر والانسان الذى هو متحد معه بالحقيقة من جهة اتحاد فواتح كتاب التكوين مع خواتمه ايضا؛ بالعقل الفعال فظهر من هذا وجه اطلاق العقل الفعال على العقل العاشر من العقول الطولية عند المشائين وعلى رب النوع الانسانى والانسان الكامل عند الاشراقيين والعرفاء وانسبية ارادة الاولين منه فى السقام بقرينة ما افاده (قده) بعد ذلك بقوله او القلب الخ وكذلك وجه ما افاده من ان المراد من ذمكمرة العقل الفعال على تقدير كون كلمة من نشئية فان النفس الناطقة القدسية المعبر عنها بالقلب صادرة عنه تعالى بتوسط العقل الفعال الموصوف بكونه ذمكمرة و ناشئة منه فتدبر .

(ص ٤)

قوله (قدمه) او القلب الخ

قد مر معاني القلب سابقا والانسب من تلك المعاني المذكورة هي معنا النفس الناطقة القدسية والقوة اللاهوتية الانسية المدركة للمكليات والعزيميات و المتقلبة في جميع الحضرات والنشآت ووجه كونه ذا مكرمة على تقدير كون كلمة من تبعيضية واضح لكونه بيت الله الاعظم وقبلة اهل الامم والكتاب الحكيم المحكم الذي اوتى جوامع السكلم ولطائف المعارف والحكم ومعلم بجميع اسماء ربه الاعز الاكرم وواسطة لافاضة المواهب والنعم على قاطبة اهل العالم وهو كما قيل في حقه .

اگر چه آينه روى جان فزاى تواند	همه عقول و نفوس و عناصر و افلاك
ولى كسى ننمايد تورا چنانكه توفى	بجز من مسكين بى دل غمناك
ظهور تو بمن است و وجود من از تو	فليست تظهر (لولاي لم اكن) لولاك

وقيل ايضا

در جستن جام جسم بسى پيمودم	روزی نشستم و دمی نغمودم
ز استاد خود وصف جام جم بشنودم	خود جام جهان نمای عالم بودم

ووجه جعل كلمة من تبعيضية على تقدير ارادة هذا المعنى كون العقل الكللى الذى هو باطن ذات القلب بهذا المعنى اتم افراد ذي مكرمة من الممكنات والله جل جلاله اصل كل ذي مكرمه وتماحه وهو من ورائهم محيط ولو جعل المراد من ذي مكرمة العقل الكللى او الانسان الكامل لكونهما قلب العالم الاكبر والانسان الكبير فيكون التبعيض باعتبار انهما ظل الله وهو جل شاناه ونقدست اسماءه اعز واكرم منهما ومن كل شى او من جهة ان كل موجود ذو مكرمة لاجل كونه اسما من الاسماء التكوينية الالهية وكل اسماءه كبيرة ويحتمل ان يكون التبعيض باعتبار الاجزاء لاعتبار الافراد من جهة ان القلب بهذه المعانى الثلاثة من اجزاء العالم الكبير بوجه الذى هو ذو مكرمة من حيث كونه صورة الحق او من جهة انها من اجزاء المرتبة الالهية فان جميع الايات الاناقية والانفسية من اجزاء تلك الحضرة كما حقق في محله

(١١٧)

قوله (قده) فيها اغوص الخ (ص٥)

اي فى الابحرة السبعة التى اشير اليها فى الاية الشريفة (١)

قوله (قده) لاقتنى الخ (ص٥)

الاقتناء الاذخار وجمع المال يقال اقتنى المال اى جمعه لنفسه وقنى المال اى كسبه
اي لاقتنى مثوبة الله تعالى ليوم المعاد الذى لا يخلف فيه الميعاد واقتنى المطالب الحققة
النقيصة فى ذلك الكتاب للسائرين الى الله تعالى بقدم المعرفة والله اعلم بالصواب

قوله (قده) خير منطق الخ (ص٥)

وهو الحق تعالى او وجد من وجوهه من حيث هو كذلك الذى هو معطى
المنطق الباطنى والظاهرى على كل شى بمقتضى قوله تعالى و ان من شىء الا يسبح

بحمده (آلية)

البيان

قوله (قده) قانون الخ (ص٥)

القانون كما قيل لفظ يونانى اوسريانى وهو عندهم مسطر الكتابة ونحوها وفى
الاصطلاح بمعنى الاصل والقاعدة اى القضية الكلية التى تصاح لان تجعل كبرى لصغرى
سهلة الحصول ليخرج بضمها اليها حكم جزئيا من القوة الى الفعل و الالة ما يكون
واسطة بين الفاعل والمنفعل فى وصول اثره اليه فى التعبير عن المنطق بالقانون اشارة الى
انه من العلوم الكلية والى ان بدو المنطق من القاف كما ان ختمه به ايضا اى من قاف
العقل الكلى او القلب الجمعى الالهى وانه من عطيات تلك الحضرة السنية الالهية على النفوس
الناطقة القدسية ليخرجها من الظلمات الى النور ومن العالم الادنى الاصغر الى العالم
الاعلى ورضوان من الله الاكبر وانه يدوم بدوام ذلك النور الفاهر الابهر ووصف القانون بالآلية
للإشارة الى ان علم المنطق من العلوم العملية فان العلوم اما نظرية غير آلية او عملية آلية
والمنطق من القسم الثانى كما حققه بعض المحققين والمراد من الجزمى فى التفسير المنقول

(١) واو ان ما فى الارض من شجرة اقلام والبحر يمد من بعده سبعة اببحر
ما نفدت كلمات الله. والمراد بالابحار السبعة المنطقية هى: بحر المعارف والايابساغوجى والخمسة
الباقية هى المعناعات الخمس

للقانون جزئى موضوع الكبرى الكلية لاجزئى نفس القضية واحسن التفسير له ماذكره المحقق الطوسى (قده) فى شرح الاشارات بقوله و هوكل صورة كلية يتعرف منها احكام جزئياتها المطابقة لها وهذا التعريف رسم للمنطق لاشتماله على القانون والالى المعتبر فى مفهومهما الاضافة الى الغير وقوله قانون آلى عرض عام له اقيم مقام الجنس و باقى الرسم خاصة مطلقة له اقيم مقام الفصل و انما قدم القانون على الالى لا يذان الالى بمفهومه على كون الموصوف به فانيسافى غيره و مخصصاً فى عدم الاستقلال فلذلك يكون ابعد من الجنسية من القانون كما قيل.. وكان من عكس الامر وعرفه بانه آلة قانونيه الخ نظر الى كون الالية من اظهر لوازم المنطق وعوارضه، وقيل ماذكر رسم للمنطق بقياسه الى غيره اى باعتبار غايته والذى له بحسب ذاته فقط هو ان يقال: انه صناعة تعرف منها طرق الانتقال من المعلومات التصورية والتصديقية الى المجهولات. او هو العلم بالقواعد الممهدة لذلك. او نحو ذلك من التعريفات المذكورة فى كتب القوم و انما اختار رسمه بالقياس الى غيره لاختصاصه بالغرض من المنطق الذى قصد الاشارة اليه اجمالاً وقيل اقتصر على رسم المنطق ولم يأت بحده لانه من العلوم العملية والعلم العملى يكون مابه ينظر الى غيره فهو من حيث هو كذلك لا يعرف الا بالقياس الى غيره فلذلك يصير تعريفه رسمياً مع ان العلم مطلقاً من سنخ الوجود وهو لا يعرف الا بالتعريف الاسمى و اما ما قيل من ان حقيقة كل علم مسائل ذلك العلم وعرفانه بحده وحقيقته موقوف على معرفة تلك المسائل فلا يمكن ان يعرف تعريفاً حديفاً مقدماً قيل معرفة مسائله فاورد عليه بان ذلك انما يتم فى العلم بمعنى المسائل المفصلة المعينة لافيه بمعنى المفهوم الاجمالى الذى وضع الاسم بازائه فتأمل

وهذا التعريف على ما قيل مشتمل على الملل الاربع فالقانون الالى اشارة الى مادة المنطق وقوله يقى رعايته الى العلة الغائية بالمطابقة الى الصورية والغائية (٢) اى العالم

(٢) هذا بناء على مشاركة الحد و البرهان (على ما سبأنى) من ان مفاهيم الملل الاربع لمكان قابليتها للحمل قد تؤخذ فى الحد . بل اكمل الحد ود ما اشتمل عليها جميعاً

بتلك القوانين بالالتزام فتدبر

(ص ٥)

قوله (قده) اى المنطق الخ

اشارة الى جواب سئوال مقدر وهوان هذا التعريف فاسد لان المنطق مشتمل على قوانين متعددة فلا يصدق عليه القانون فاجاب عنه بقوله اى المنطق ومحصل الجواب ان المراد بالقانون القوانين المتعددة الالية لا القانون الواحد ولكنها لما اشتركت فى مفهوم القانون المستعمل فى المعنى الجنسى وكان المعرف ايضا المنطق من حيث كونه علما واحدا اتى بصيغة المفرد لا بصيغة الجمع والباء فى قوله بالقوانين سببية اى الملكية الحاصلة من ممارستها وقوله او المراد به الخ جواب اخر محصله ان المراد هنا من القانون العلم بالقوانين الميزانية بمعنى الملكية البسيطة لا العلم بمعنى المسائل والعلم بهذا المعنى شى واحد فلا ضير فى الاتيان بصيغة المفرد مع ان فيه اشارة الى اتحاد العلم والعالم والمعلوم ذاتا و حقيقة وعلم من هذا ايضا الجواب عن سئوال اخر وهوان المنطق علم فلا يصدق عليه القانون لانه من المعلومات. والمراد من الملكية البسيطة الملكية البسيطة الوجودية الخلاقة للصور التفصيلية التى هى عين النفس ذاتا و حقيقة بحكم اتحاد العقل والعقل و المعقول ففيه اشارة ايضا الى ان المنطق من العلوم الكلية بالمعنى الذى مر سابقا فتدبر

(ص ٥)

قوله (قده) يقى رايته الخ

انما جعل الواقى رعاية القوانين الميزانية لانفسها لان مجرد العلم بها ليس عاصما عن الخطاء والازم ان لا يضل المنطقى فى فكره اصلا مع انه قد يضل فى فكره اذالم يراع تلك القوانين فيكون الواقى عن الخطاء اذن مراعاتها لا مجرد العلم بها وقيل المراد من الوقاية المطلقة لا مطلق الوقاية فلا يصدق رسم المنطق على بعض مسائله ولا على غيره مما يقى عن خطاء ما احيانا فتأمل

(ص ٥)

قوله (قده) عن خطاء الفكر الخ

سيجى معنى الفكر عن قريب والخطاء فيه قد يكون من حيث الصورة وقد يكون من حيث المادة والقوانين المنطقية تراعى جانب كلا الامرين وبمراعاتها تعصم عن الخطاء فى كلتا القيتان كما ستظهر من المباحث الاتية ، الا ان شأنها بيان الكليات ولا نظر لها

(١٢٠)

الى المواد الشخصية والمثل الجزئية من حيث انها جزئيات فلو حصل الخطاء والغلط لمتعلم المنطق من جهة عدم تشخيص المصاديق وخلط بعضها ببعض لسوء فهمه واعوجاج قريحته اولعلة اخرى فليس مستنداً الى نقصان تلك القوانين وعدم رعايتها جانب المواد كما ظن بعض المحدثين بل يجب ان لا يلو من الانفسه و يصاح فهمه وحسه ثم ان ضلال الفكر على ماحققة المحقق الطوسي (قده) في شرح الاشارات يكون اما باخذ سبب لما لاسبب له او بققد السبب او باخذ غير السبب مكانه فتأمل

قوله (قده) كالتدو الخ (ص ٥)

مثل به الاشارة الى عدم اختصاص الالية بالمنطق من بين العلوم وانها لانتمتع عن كونه علما في حد ذاته وآلة بقياسه الى غيره مثل سابري ما يشاركه في الالية من العلوم العملية وللإشارة الى تطابق عالمي المعنى والصور وتوافق المداليل والالفاظ وان كل ما هنالك فله نظير فيما هاهنا فتدبر تفهم ،

قوله (قده) وهذا غايته الخ (ص ٥)

غاية الشئ ما يصدر لاجله عن علمته الفاعلية وغاية الحركة ما تنتهي اليه والغرض ما يقصده الفاعل المختار في فعله ويفعله لاجله فهو اخص من العلة الغائية على ما افاده بعض حملة عرش التحقيق ، وقيل هو مع الغاية والفائدة والمنفعة متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار فيسمى ما يتبادى اليه الشئ او يترتب عليه بهذا الاعتبار غاية ومن حيث يطالب بالفعل غرضاً ومن حيث كونه علة لفاعلية الفاعل وبصدر عنه الفعل لاجله ويكون باعماله عليه علة غائية ومن حيث انه يترتب على الفعل فائدة ثم ان كان مما يشوقه الكل طبعاً يسمى منفعة وما ذكر اولاً اوفق بموارد الاستعمال والغاية علة فاعلية الفاعل بما هييتها ووجودها ذهنياً ومعلولة لسه بوجودها خارجاً ولذلك قيل اول البغية آخر الدرك ولكن هي فيما لا يزيد غايته على ذاته تحصل بعين وجوده وفيما تزيد على ذاته تتأخر عن وجوده ووجود فاعله والعلوم قد مر انها على قسمين نظرية غير آلية وعملية آلية والقسم الاول تكون غايته نفس ذاته وتحصل بحصوله والقسم الثاني تكون غايته غيره وتحقق بحصول ذلك الغير ولما كان المنطق من القسم الثاني تكون غايته حصول غيره وهو عصمة الذهن عن الخطاء

(١٢١)

في الافكار ولذا قال (قده) وهذا غايته والتحقيق ان المنطق لما كان علما في حد ذاته وآلة بقياسه الى غيره فهو من حيث كونه علما وكمالا مطلوبوا للنفس مخرجاً لها من القوة الى الفعل؛ تكون غايته نفس ذاته وتحصل بحصوله ومن حيث كونه آلة لغيره تكون غايته حصول ذلك الغير فهو اذن ذو غايتين وجامع للمضيلتين ولكن لما كان المقصود في المقام بيان غايته من الجهة الثانية جمل غايته عصمة الذهن فقط ولذا قل (قده) فيما سبق و انتفاع غير هابه انما هو غاية بالعرض فتأمل

قوله (قده) و موصل التصور الخ (ص ٥)

قيل ان ذكر هذه الجملة و التي قبلها قبل تقسيم العالم الى التصور و التصديق و بيان ماهية كل واحد من القسمين و انقسامهما الى الضروري و النظري يكون على خلاف الترتيب الطيعي بل كان من حقها ان تذكر بعد المبحث الاتي اى قوله الارتسامى السخ الا انه لما كانت هذه الامور هينة في كتب النجوم وغير خفية على متعلمي الكتاب وقارئيه و كان من قصده ان يذكر الغاية و الموضوع عقيب ذكر التعريف لكثرة الارتباط بين هذه الامور ذكرهما في المقام بعد بيان التعريف فتدبر

قوله (قده) و الحكم الخ (ص ٥)

فيه ايماء الى ان مختاره في باب التصديق ما ذهب اليه الحكماء قدست اسرارهم من انه نفس الحكم لا المركب منه و من التصورات الثلاثة كما ذهب اليه الامام الرازي و سيجي تحقيق هذا المطالب عن قريب و لا تهافت بين ما اختاره هنا من كون موضوع المنطق المعام التصوري و التصديقي من حيث كونها موصلين الى المعجول التصوري و التصديقي لا مطلقا كما يرشد اليه تعبيره عنهما بالموصل الى التصور و الحكم و ما اشار اليه سابقا من ان موضوعه المعقولات الثانية لان ما ذكره سابقا كان نقلا عن غيره لامرضياله و على تقدير ارتضائه له لا تم فت ايضا لما اشرنا اليه في شرح ذلك المقام فراجع اليه حتى يتضح لك المرام

قوله (قده) حجة الخ (ص ٥)

من حجج يحج اذا غلب على خصمه و تسمية الموصل الى الحكم بهان باب تسمية

(١٢٢)

السبب باسم المسبب

(ص ٥)

قوله (قده) الله الحكيم

قال قطب الدين اللاهيجي في كتاب محبوب القلوب في شرح حسانات المعلم ما خلاصته ان الحكيم ارسطوطا ليس بن نيقو ماخس الفيشاغوري فيلسوف ذلت له الرقاب وخضع له اولو الباب و اقرت له الالسن بالعجز عن لطيف ما اتى ودقيق ما ارى و بديع ما الف و غريب ما صنف حتى صار في الناس علما و عليهم حكما و كفى لجلالة قدره تسميته معلمه افلاطن انسانا و عقلا كما نقل ان افلاطن يجلس فيستدعي منه الكلام فيقول حتى يحضر الانسان و ربما قال يحضر العقل فاذا حضر قال تكلموا فقد حضر الانسان او العقل... و هو اول من خلص صناعة البرهان من سائر الصناعات للمنطقية و صورها بالاشكال الثلاثة وجعلها آلة العلوم النظرية حتى لقب بالمعلم الاول و بصاحب المنطق و انما ولد في اول سنة ملك اردشير بن دارا و كان اصله من المدينة التي تسمى «ارسطاغير» و لبثت في نقل اهل «ارسطاغير» رمته بعد ما بلت و جمعو اعظامه و صبروها في اناء من نحاس و دفنوها في الموضع المعروف بارسطوطا ليس و صبروه معهم ما لهم يجتمعون فيه للمشاورة في جلائل الامور و اذا صعب عليهم شئ من فنون العلم والحكمة اتوا بذلك الموضع و جلسوا اليه ثم تناظر و افيمما بينهم حتى يستنبطوا ما اشكل عليهم و يصح لهم ما شجر بينهم و تفسير ارسطوطا ليس «تام الفضيلة» و قال الفاضل الشهرزوري في تاريخه ورايت في سياسات الملوك التي ترجمها ابن البطريق المأمون ان هذا الحكيم الفاضل كثيرا ما تعدد العلماء اليونانيين في عداد الانبياء انتهى ما خصا و علم منه وجه تسميته بالمعلم الاول

(ص ٥)

قوله (قده) ميراث شئ القرابين الخ

قيل المراد بنى القرنين اسكندر بن فيلقوس اليوناني لقب بنى القرنين لاجل بلوغه قرني الشمس اى مطلعها ومغربها. وقيل لان داراء الاكبر قد زوج بابنة فيلقوس فلما قرب منها وجد منها رائحة منكرة فردها على ابيها وكانت قد حملت منه بالاسكندر قبل عودها الى ابيها فبقيت عند فيلقوس فولدت الاسكندر عند فيلقوس و اظهره وانسه

ابنه فهو تولد من اصلين مختلفين الروم والفرس . وقيل ان ذا القرنين المذكور فى القرآن هو ابو كرب شمس بن عبر بن افرقش الحميرى ملك مشارق الارض ومغاربها . وقيل انه كان عبدا صالحا ملكه الله تعالى مشارق الارض ومغاربها واعطاه العلم والحكمة والبسه الهيبة وان كنا لانعرف من هو . وقيل انه نبي وقيل انه لاملك ولا نبي بل كان عبدا صالحا ضرب الله على قرنه الايمن فى طاعة الله تعالى فمات ثم بعثه الله ف ضرب على قرنه الايسر فمات فبعثه الله فسمى بنى القرنين وقيلسمى به لانقرضاه وقتة قرنان من الناس اولان صفحتى راسه كانتا من نحاس او كان على راسه ما يشبه القرنين اولانه طاف قرنى الدنيا شرقها وغربها . او كان له قرنان اى صفرتان . او انه تعالى سخر له النور والظلمة فاذا سرى يهديه النور من امامه وتمده الظلمة من ورائه . اولانه دخل النور والظلمة . اوسمى به لشجاعته الى غير ذلك من الاقوال المذكورة فى محله فى وجه تسميته بنى القرنين والمراد منه فى المقام على ما نقل عنه (قده) الاسكندر الرومى لانه كان تلميذا لارسطا ليس . ويمكن ان يكون المراد به من ذكر فى القرآن المعجيد بوجه بعيد وان يكون الوجه (على هذا) فيما لقب به باوغة مرتبة العقل بالمستفاد فى النظرى ومرتبة الفناء فى الله تعالى والبقاء به فى العقل العملى اى لكماله فى العقلين واستكمالهما بالحكمتين وفوزهما بالحسنتين وجمعه بين الشرفين والفضيلتين وهذا بحسب الظاهر واما بحسب الباطن ولسان التاويل والتحقيق فيمكن ان يكون المراد به العقل الفعال النزولى او الصعودى بلسان المشايخ وعبر عنه بنى القرنين من جهة كونه علة فاعلية اى من جهات فاعليته تعالى للعالم الطبيعى فى السير النزولى وغاية تحولية له فى القوس الصعودى او من جهة كونه نهاية عالم الامر اى العقول الكلية الطولية النزولية ومبدء عالم الخلق بمذاقهم فله قرنان اى قرن عالم الامر و قرن عالم الخلق ، او الانسان الكامل على مسلك العرفاء او المراد به رب النوع الانسانى على مذاق حكماء الاشراق فيكون لقب به لبرزخيته بين الامكان والوجوب و جمعه بين مظهرية الاسماء اللطيفة والقهرية والجمالية والجلالية وحضرته الاحدية والواحدية وكتابه الافاق والانفس وهو ملهى القضاء والقدر ومراجى التحليل والتركيب وكونه خائفة الله تعالى فى ارض الناسوت

(١٢٤)

وسماء الملكوت وبلوغه مطالع شمس الوجود ومغاربها وكونه به يبدء الله الخلق ويميده
ويؤيد هذا المعنى ما روى من ان ذا القرنين ملك من الملائكة او انه على بن ابي طالب (ع)
فان المسمى بلسان الحكماء والفلاسفة بالعقول يسمى في لسان الشرع بالملائكة وان
على بن ابي طالب (ع) خاتم اناسى الكملى لكونه خاتم ولاية سيد المرسلين (ص) و
قرناه الايمن والايسر ظهوره بصفة الحق والخلق وجنبيته الامربة والخلقية وكونه (ع)
ممن اعطاه الله تعالى الحكم والولاية وغير ذلك مما اشرنا اليه اولم نشر له - عدم اقتضاء
المقام وخوف اطالة الكلام وبالجمل المنطق ميراث العقل العفال اورب النوع الانسانى
حقيقة ورثة النفوس الناطقة القدسية ليخرجهم من ظلمات الجهل والغلط والسفسطة
الى انوار العلم والحكمة والمعرفة فافهم .

(ص ٥)

قوله (قده) وادر عليه الخ

يقال ادر الله لك اخلاف الرزق ، اى اكثر الرزق عليك والمراد انه اكثر جائزته
باضافة ذلك المبلغ على ما اعطاه اولا .

(ص ٥)

قوله (قده) مرفوع على التقطع الخ

اى بالقطع من النعتية .

(ص ٥)

قوله (قده) والمهم الخ

قد مر معنى الالهام سابقا وفي هذا اشارة الى ان سلسلة العلوم الكسبية تنتهى الى
الوهمية وانها تكون بالقاء الحق تعالى والهامه دفعا للدور و التسلسل المستحيل عند
الحكماء بل من امتناع ان يكون لغيره تعالى تأثير فى افاضة الوجود وكمالاته اصلا
فتكون العلوم الكلية قديمة ازلية من جهة لزوم مشاكلة الفيض مع المفيض ، او من جهة
اتحادها مع الحق تعالى ووجوهه الامرية لمكان اتحاد العلم والعالم والمعلوم .

(ص ٥)

قوله (قده) سيما العلوم الكلية

المراد من الكلية ما لا يتغير بتغير الاعصار والازمنة والادبان واللغات او تكون
عامة النفع او المراد بها السعة الوجودية العارضة لتلك العلوم من جهة اتحادها مع
الكليات الوجودية والعقول المجردة لاجل اتحاد العاقل والمعقول والا صالية قد تطلق

(١٢٥)

فى قبال الالية وقد تطلق فى قبال التبعية او الفرعية مثل الطب بالنسبة الى الطبيعى والمخروطات والمثلثات بالنسبة الى الهندسة والمراد منها هنا على ما قيل الثانى حتى لا يخرج عنها المنطق فتأمل .

(ص ٥)

قوله (قده) حق الخ

قد مر معانى الحق والمراد منه الواجب الوجود بالذات تعالى وفى التعبير بالحق والقديم اشارة الى انه لاسيىل للبطلان الى العلوم الكلية لما مرنا وكذا فى الايمان باسم المعلم ايماء الى ما ذهب اليه العرفاء من ان ارتباط الحق بالعالم ايس من حيث مرتبة الاحدية الذاتية والغناء عن العالمين بل من حيث مقام الاسماء والصفات ومرتبة الواحدية وان افاضة الكلمات على الاعيان القابلات من الاسماء المناسبة لها وان افاضة العلوم والمعارف على مرايا القلوب النقية من اسم المعلم .

(ص ٥)

قوله (قده) منه عظيم الخ

اشارة الى كونه تعالى فى فياضيته جواداً محضاً وهاها صرفاً حيث ان فعله تعالى ليس معللاً بالاعراض والانراض .

(ص ٥)

قوله (قده) اذ معلوم الخ

دليل على كلتا الجملتين اى كون المفيض للمعلوم الاصلية والعلوم الالية هو الحق تعالى وكون منه عظيماً جسيماً .

اما كونه دليلاً على الاولى فلانه اذا كانت تلك العلوم دائمة بدوام الادوار والاكوام يجب ان يكون المفيض المعطى اياها هو الحق تعالى او وجهها من وجوهه الازلية للزوم المشاكلة بين المفيض والمفاض وامتناع استناد القديم الى الحادث ، واما كونه دليلاً على الثانية فلكون العلم مبدء كل ظهور واظهار من جهة ان علم الحق تعالى فعلى وهو عين ذاته تعالى وكون غاية ايجاد الموجودات العلم والمعرفة وهو -ورة الانسان ومبدء فصله الذى به فضل على جميع الممكنات و صار مظهر لاسم الله الاعظم ومجلاه الاتم الاكرم .

(١٢٦)

قوله (قده) وان كانت البحثية الخ (ص ٥)

هى فى قبال الذوقية اى العلوم الوهية واللدية الحاصلة لارباب الذوق والعرفان بالسلوك والمجاهدة والتقيد بها من جهة ان عدم اختصاص الذوقية بدورة و كسورة واضح ظاهر حيث انها مأخوذة عن الحى الذى لا يموت ويدوم فيضه بدوام ذاته وهو فوق التمام فى جميع كمالاته والاخذ لها الاناسى الكمل الذين لولاهم لساخت الارض باهلها واما العلوم البحثية فانها لتوقف حصولها على البحث والنظر قد يتوهم عدم دوامها بدوام القرون والاعصار ولذلك كانت من الافراد الخفية لكن لما كانت دولة اسم العلم مستمرة وسلطنته بافاضة تلك العلوم دائمة ازالة وكانت اوعيتها الاخذة اياها عن الجواد الحق النفوس الناطقة التى هى من اعصان شجرة طيبة الانسان الكامل الذى هو مظهر اسم الله الاعظم ويدوم دولته بدوام العالم مع ان نظام العالم الكبير منوط ببقاء هذه العلوم؛ فلذلك يجب دوامها ايضا بدوام الادوار والاكواد كدوام العلوم الذوقية بدوام الله العزيز الجبار فتدبر .

قوله (قده) وعالمها الاالى الخ (ص ٥)

وذلك لان دوام ذى الالة يقتضى دوام الله و الالما امكن تحصيله فلا يدوم وجوده فلا يدوم وجودها ايضا .

قوله (قده) بدورة الخ (ص ٥)

المراد منها الادوار الزمانية اى لا يختص بزمان دون زمان و قرن دون قرن و عصر دون عصر والتعبير عنها بالدورة من اجل كون الزمان مقدار حركة الفلك و ادواره وبالكورة من جهة تكرار الاوضاع الفلكية وما يتبعها من الحوادث على سبيل تجديد الامثال لاعادة المعلوم والتكرار فى التجلى ، وقيل المراد منها الدور ولكور اللذان هما مصطلحا حكماء الفرس والبابل من تكرار نقوش الفلك الدوار من بعدد من الاعوام الربوبية كما اشار اليه المصنف فى منظومته فى الحكمة بقوله :

قيل نفوس الفلك الدوار	نقوشها واجبة التكرار
فما انقضى العام الربوبى اليوم كر	امثال الاجسام و انفس اخر

(١٢٧)

لأما مصنت الالدى يوذ اسف
اى لوقلنا بهذه المقالة فالمنطق ايضا لا يختص بدورة من هذه الادوار بل يسدوم
بدوامها فتأمل .

(ص ٥)

قوله (قده) والله تعالى الخ

اشارة الى كمال لسان الفاعلية والقابلية حتى يشبث دوام الفيض بالبرهان الملمى
وفيه اشارة ايضا الى ان الدائم هو المفيض والفيض والعطاء لا المقاض والمعطى حتى يتنافى
ما ثبت فى الحكمة من تجدد الامثال والحركة الجوهرية ودور عالم الطبيعة وحدوده
الذاتى الجوهرى بمقتضى قوله تعالى بل هم فى لبس من خلق جديد .
وكذا تشتملته تعالى بالشئون الدهرية والزمانية بمقتضى قوله تعالى كل يوم هو
فى شأن واليه اشار المولى المعنوى ايضا بقوله :

شد مبدل آب ابن جو چند بار عكس ماه و عكس اختر برقرار

(ص ٥)

قوله (قده) واورد لا يافل الخ

اى نور علمه الذاتى الاحدى وعلمه الاسمائى العنائى فى رتبة الفيض الاقدس و
نوره الفعلى الوجودى فى رتبة الفيض المقدس والحقيقة المحمدية .

(ص ٥)

قوله (قده) وما تعدت كلماته الخ

اى كلماته الوجودية الحاصلة من مقارعة النفس الرحمانى مع مخارج ماهيات
سماوات عوالم الارواح وارضى الاشباح والنشآت الطولية والعرضية والنزولية والصعودية
وفيهذا اشارة الى ان الموجودات الافاقية والانفسية كلها علوم لله تعالى وكلماته كما اشار
اليه بعض العارفين بقوله :

بنزد آنكه جانش در تجلى است همه عالم كتاب حق تعالى است

(ص ٥)

قوله (قده) وبالجملة الخ

هذا فذللكه ما ذكره وخلاصة ما قرره فان دوام ذاته تعالى علم من كونه حقا و
دوام صفاته علم من ذلك ايضا ومن كونه المبتدع القديم ولم يذكر دوام فيضه وفعله
لاندراجه فى دوام ذاته وصفاته اولان المقصود من اثبات دوام ذاته وصفاته تفريع دوام

(١٢٨)

فيضه و فعله عليه حتى يعلم ان افاضة المعلوم دائمة بدوام ذاته وصفاته التي هي عين ذاته .

قوله (قده) في الاقيسة الخ (ص ٥)

قيل فيه ايماء الى ان المورد من تقدمه في غير الاقيسة كان مضبوطا مفصلا او يكون ذكرها من باب الاهتمام بشأنها .

قوله (قده) او آخذ عليه ماخذ الخ (ص ٦)

قيل ان الحد الاوسط في البرهان ان كان مقوماً للاصغر يسمى بالماخذ الاول والآخر يسمى بالماخذ الثاني والمراد منه هنا اما هذا المعنى او معناه الاعم اى ما يوجب اخذه في تحقيق المأخذ البرهانية او اشتباهه في تحقيق المطالب الميزانية انتهى فتأمل قوله (قده) وبعد الفراغ الخ (ص ٦)

قيل انما لم يجعل الموضوع والتعريف من الرؤس لان تعيين الموضوع يستفاد من القسمة و سائر الرؤس الثمانية غالبا وكذا التعريف يعلم من بيان الغاية لان العلم المطلق على مامر اما نظري واما عملي وغاية الاول لا تزيد على ذاته فمر فان غاية لا يتحقق الا بمعرفة حقيقته وغاية الثاني وان كانت حصول غيره الا ان معرفتها ايضا لا يتحقق الا بمعرفته من حيث كونه كذلك مع ان الفرق بين الفصل والصورة والغاية بالاعتبار على ما حقق في محله ومعرفتها مستلزمة لمعرفة الفصل الذي هو تمام حقيقة الشئ وقوام ذاته و سبب فعليته بل معرفتها عين معرفته فبيان غاية العلم (مط) يكون مغنيا عن بيان تعريفه سيما التعريف الرسمي الذي القرض منه تمييز المرسوم عما عداه الذي يحصل بمعرفة غايته ايضا انتهى فتأمل .

قوله (قده) واقتصرنا الخ (ص ٦)

مع ان بيان منفعة المنطق ومرتبته و كونه من اى علم هو قد علم مما افاده في الايات السابقة اجمالا كما لا يخفى فتدبر .

قوله (قده) لان القسمة الخ (ص ٦)

قد ذكر في الحاشية نقلا عن شرح حكمة الاشراف تفصيل الروس الثمانية للمنطق

(١٢٩)

وغيره من العلوم اكتفيناه لئلا يطول الكلام و يصير سبباً لكالل الافهام و اما حكمة
جعل عدد الرؤوس ثمانية : ان تلك الثمانية اصول ما يحتاج الى ذكرها في المقدمة غ ابدأ
بارجاع سائر ما يحتاج الى ذكرها اليها . او ما اشير اليه سابقاً من انه لعلهم من جهة اتحاد نور
العلم مع نور الوجود وكون حملة عرش الوجود ورافع اعلام الفيض المقدس والنفس الرحمانى
يوم ظهور شمس حقيقة وجود الحق تعالى بتمام اسمائه وصفاته من افق آدم الاسماء و معلم
الارض والسماء و بروزها و طلوعها من مطلع الحقيقة الانسانية الختمية الكمالية ؛ ثمانية
بمقتضى قوله تعالى و يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية فجعل حملة
عرش العلوم و رؤسها ايضاً ثمانية لوحدة النورين واتحاد الحقيقةين او ليكون الظاهر عنوان
الباطن وما فى الذهن قنطرة ما فى الخارج فتدبر
قوله (قده) صورى بحث الوصل قياس الخ
(ص ٧)

قيل انما لم يذكر الاستقراء والتمثيل مع كونهما من الحجج لكون التام
من الاول مندرجا فى القياس والنقص منه غير مفيد لليقين وكذا الثانى فلا يكون
ذكرهما فى المنطق بالاصالة او لانه (قده) ادرجهما فى القياس بارادة مطلق الحاجة منه
انتهى فتدبر

« تقسيم العلم »

قوله (قده) غوص فى تقسيم العلم الخ
(ص ٧)

يعلم من هذا الفصل بيان الحاجة الى المنطق الذى هو بمنزلة الهلية البسيطة له
وبه يصير ما ذكره فى الفصل السابق من مطلب الماء الاسمية رسماً حقيقياً له وانما اخره عنه وضعها
مع كونه مؤخر عنه طبعاً لان حصول الخطاء فى الافكار قريب من البديهي وكذا الاحتياج
الى القانون العاصم عنه فذكر فى الفصل السابق ما استفيد منه الحاجة اليد اجمالاً من
دون الاحتياج الى اقامة برهان و تطويل بيان ثم ذكره في هذا الفصل تفصيلاً ليكون
اوقع فى النفس و يصير ايقن من الامس و اظهر من الشمس فتأمل

قوله (قده) الار تسامى الخ
(ص ٧)

المراد بالارتسام اما ما يقابل العلم الحضورى ولكن بخص بما يكون كقيام العرض

(١٣٠)

بالموضوع او ما يعبر مطلق القيام من قيام العرض بالموضوع او الصورة بالمادة كما يدل عليه ماورث عنهم من كون النفس في مرتبة العقل الهولاني مادة للصورة العقلية وان كان اكثر استعماله في غير المقام في الاول والمراد به ما يقابل العلم الحضورى اى مطلق القيام الاعم من الحلولى والصدورى كما ذكره فى الشرح، فيكون التعبير عن حصول صور الاشياء الغائبة عن النفس فيها بالارتسام على مذهب القائلين بحصولها فيها بحقيقتها لا بشبهاتها مع ان منهم من يقول بان العلم مطلقا ليس من مقوالة الكيف حقيقة ولا من سائر مقولات الاعراض وان التسمية بالكيف مبنى على التشبيه والمسامحة. او يقول. بقيام صورها بها بالقيام الصدورى او يقول بانسه لاقيام بها ولا حلول بل العاقل يتحد بالمعقول او بالعقل الفعال من العقول؛ اما مبنياً على ما ذكر فى معنى المراد من الارتسام او على ان الحاصل من الاشياء الغائبة عن النفس فيها انما هو ماهيتها الكلية لوجوداتها الشخصية العينية والمهية اينما تحققت تكون سراب الوجود ونقشه وعكسه ورقشه كما قيل بالفارسية:

من و تو عارض ذات وجوديم مشبكمى مـ رأت شهوديم

فعبّر عن قيامها بالنفس بوجدانها الذهنية واتحادها بها بمفاهيمها اللامتحصلة بالارتسام للاشارة الى هذه الدقيقة. او الى ان ذلك القيام ونحوه انما هو فى مقام «الوحدة فى الكثرة» وفى مرتبة ظهور النفس بفيضها الاقدس والقدس وانسباط نورها الفعلى على المدرجات لا باعتبار مقامها الجفى والاخفى ومن حيث كونها لا اسم لها ولا رسم ولا نعت ولا وصف لانها من هذه الجهة لاساطان للماهيات عليها اصلا ولا ظهور لها فيها ابدأ بل هى متأخرة عنها فانية ومستهلكة فيها كاستهلاك الاعراض فى الموضوعات وفناء المنطبغات فى المراتب والمحال القابلات... واما ان يكون التعبير بالارتسام بالنظر الى بداية حال النفس فى ادراك المعقولات قبل بلوغها الى مقام العقل بالمستفاد والاتحاد بالصورة العقلية او بالعقل الفعال اى عند شهودها الارباب الانواع عن بعدو قيام الماهيات والمفاهيم الحاكية عنها بها كقيام الشبح والعكس بالمرآت فتأمل

(ص ٧)

قوله من ادراك الحجاب الخ

الحجاب لغة بمعنى العقل و الفطنة وقد مر سابقا ان النفس تسمى من حيث ادراكها

(١٣١)

للمعقولات بذاتها بالعقل و بالقوة العاقلة ايضا و القوة هنا بمعنى ميده الاثر و يعبر عنها بها من اجل عدم انحصار شان النفس في ادراك المعقولات فقط و كونها ذات شئون كثيرة بل غير متناهية بحكم مظهريتها لمن هو كل يوم في شأن المراد منه هنا على ما قيل: اما العقل بهذا المعنى بناء على ان يكون المقصود في المقام تقسيم مدركات النفس فقط او يجعل علم المفارقات المحضة بذاتها و بغيرها مطلقا حضوريا و غير منقسم الى التصور و التصديق و اما العقل بمعنى الموجود المجرد القائم بذاته مطلقا سواء كان مجردا في ذاته و فعله معا او في ذاته فقط بناء على انقسام علوم المفارقات كغيرها الى التصور و التصديق و كون المطلوب تقسيم نطاق العلم الحصولي و تعميمهما بحيث يشملان الادراك الانفعالي و الفعلي و جعل التصديق عين الحكم الذي هو من افعال النفس كما توهمه بعض المتكلمين و لكن هذا مما لا يوافق مذاق المصنف (قده) انراه فتدبر

ثم ان جعل المقسم للتصور و التصديق ادراك العقل مع ان الصور و المعاني الجزئية اما تحصل في مشاعر النفس و قواها و آلاتها لا في ذاتها من اجل ان كل ما يوجد في مشاعر النفس و قواها و آلاتها هو موجود في ذات النفس لكونها بعينها عين مشاعرها و قواها الادراكية و هي المدركة بالحقيقة من مظهرية تلك الروابط و الالات و مميزات قواها و كل القوى و تمامها في مقامى الكثرة في الوحدة و الوحدة في الكثرة بما لها من المراتب و الدرجات و يمكن ان يكون ذلك من جهة ان ادراكات الحواس الظاهرة و الباطنة لا تنقسم الى التصور و التصديق من حيث انها ادراكاتها لانها من اقسام العلم و ادراكاتها بما هي ادراكاتها ليست بعلم حقيقة و لانها لاحظاتها من الحكم و الاذعان بالحقيقة لكون المدرك المطلق و الحكم الحق انما هو النفس و لو نسب اليها الادراك و الحكم احيانا فانما هي من جهة سريان نور النفس فيها بل في جميع جهات البدن و اقطاره و كون القوى باجمعها من شئون النفس و جهات فاعليتها و مستشركة بنور ربها فتأمل

(ص ٧)

قوله (قده) و هو الصورة الحاصلة من الشئ الخ

فيه اشارة الى ان المعلوم بالذات هو الصورة الحاصلة عند النفس لاشئ الخارجى

(١٣٢)

قوله والحضورى الخ وهو العلم الذى يكون الوجود الخارجى عين الوجود الادراكى و بعبارة اخرى لا يتحقق فيه معلومان احدهما معلوم بالذات و الاخر بالعرض بل يكون ملاك العلم و الادراك مجرد حضور المدرك بذاته عند المدرك وعدم غيبته عنه و كون الشئ نورا لذاته و لغيره و يكون الوجود الادراكى للمدرك بعينه وجوده النفسى الامرى .

قوله (قده) لاصوراته و نقشه الخ (ص ٧)

التعبير بالنقش انما هو بلحاظ عراء الماهيات و الصور الذهنية عن الانوار العينية و كونها كالعكوس و الاشباح بالنسبة الى الوجودات الخارجية و الا فان التحقيق الموافق لمذهب (قده) ايضا حصول الاشياء بحقايقها فى النفس لا باشباحها و عكوسها . ، قوله عند المحققين الخ قد اتفقت كلمة الفلاسفة و ارباب الحكمة على ان علم كل مجرد بذاته و ماهو فى صقع ذاته و من شئون ذاته حضورى، و اختلفوا فى ادراك البارى تعالى و المجردات العقلية و النفسية لما سواها فذهب كثير منهم الى ان ادراكها - اى التفصيلى الفرقانى لا الجمعى القرآنى الاحدى - للاشياء بحصول صورها فيها مطلقا و فصل بعضهم فجعل علم البارى تعالى ببعض الاشياء كالعقل الاول حضوريا و علمه تعالى بما عداه و علم المجردات المذكورة بغيرها من الممكنات حصوليا بارتسام صور الاشياء فى ذلك البعض فى علم البارى بها و ارتسامها فى ذات تلك المجردات فى علمها بها. و ذهب العظيم افلاطون الى ان مناط علمه تعالى التفصيلى بالاشياء السابق على ايجادها حضور مثلها النورية و اربابها العقلية لديه تعالى و مثلها بين يديه تقدرت اسمائه فى ازل الازال. و اعتقدت طائفة جمعة من المشائين ان علمه تعالى و المجردات المذكورة بها بنحو الاتحادى اتحاد العاقل بالمعقول. و ذهب جماعة من المتأخرين الى ان ذاته تعالى شأنه علم اجمالى بكل شئ . و رأت اخرى انها علم تفصيلى بالمعقول الاول و اجمالى بما عداه و ذهب شيخ الطائفة الاشراقية و من تابعه الى ان علم البارى تعالى و المفارقات المحضة بجميع الاشياء حضورها بوجوداتها العينية لديه تعالى و ان صحائف الافاق و الانفس بالنسبة اليه تعالى كصحائف الازهان بالنسبة الى النفوس الناطقة القدسية مع حصرهم

(١٣٣)

للعلم التفصيلي الكمالى له تعالى بهذا العلم وجعلهم العلم المتجدد النفسى بالغاميات عنها حصوليا وذهب ارباب التحقيق من خلاصة خاصة الخاصة من الحكماء الالهيين الى ان علمه تعالى بالاشياء وكذا علم كل مجرد بمعلوله بالعقل البسيط والاضافه الاشرافية فى مقام الكثرة فى الوحدة والوحدة فى الكثرة بمعنى ان له تعالى ولما فى صفة من المجردات الامرية علمين بما عداه من معاليه المجردة والمادية كلاهما حضوري تفصيلي احدهما شهود كل شىء فى مرتبة ذاته المقدسة بالعقل البسيط الجامع لكل معقول وهو المعبر عنه بالعلم الاجمالى فى عين الكشف التفصيلي وثانيهما بشم-ودها بعين وجوداتها فى مرتبة ظهوره تعالى بصور اسمائه وصفاته بالوجود العام والفيض المقدس والرحمة الرحمانية وهو المعبر عنه برؤية المفصل مفصلا والفرق بين هذا القول وقول شيخ الاشراقين بوجوه مذكورة فى محله : منها حصره للعلم التفصيلي له تعالى بالعلم الحضورى بالاشياء فى مرتبة ايجادها بخلاف قول حملة عرش التحقيق ومنها امور اخر مذكورة فى محله او مراد المصنف من قوله كعلم الحق الخ هو هذا القول كما نقل عنه (قده) لامذهب شيخ الاشراقين فتدبر

(ص ٧)

قوله (قده) اما تصور الخ

النقييد بالساذج لدفع توهم ازوم تقسيم الشى الى نفسه وغيره لولم يقيد به

(ص ٧)

قوله (قده) اى لا يكون الخ

فسر الساذج بذلك حتى لا يتوهم ان المراد به الساذج من القيود بمعنى اللابشرط المقسمى ولا المقيد بعدم الحكم حتى يلزم تقوم الشى او اشتراطه بنقيضه او ما فى حكم نقيضه من اخذ التصور فى التصديق واشترطه به

(ص ٧)

قوله (قده) اى مجرد الذاتان الخ

فيه اشارة الى ان الحكم الذى هو حقيقة التصديق ليس من مقولة الفعل كما ظنه بعض المتكاسين نعم الحكم الذى يستلزمه التصديق اى التصور الذى هو بعينه التصديق وهو الابقاع والاتزاع؛ يكون من الفعل بالمعنى الذى سنشير اليه ويكون ملزوم التصديق لانفسه بل الحق ان حقيقة العلم مطلقا خارجة عن المقولات كلها لانها نحو من الوجود

(١٣٤)

النورى كما ورد فى الاثر ان العلم نور يقذفه الله فى قلب من يشاء و الوجود و نموته الذاتية ليس من سنخ المهمة التى هى مقسم المقولات العشر حتى يكون داخل فيها ومن جعل الادراك مطلقا بنحو الخلاقية والانشاء ليس مراده منها الفعل الذى هو من المقولات التسع العرضية الذى يقابل مقولة الانفعال اى التأثير والتاثير التدرجيان بل هو يشبه الابداع والاختراع الواقع فى ما وراء الكون، وبالجملة ان ههنا كما صرح به صدر متالمة الاسلام فى الرسالة التى صنفها فى هذا الباب امورا ثلثة : احدها الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع وهو فعل من لافعال النفسانية وليس من العلوم الحسولية والصور الذهنية. وثانيها تصور هذا الحكم وهو من قبيل العلم الحسولى الصورى لكنه ليس بتصديق بل هو من افراد مقابله وثالثها التصور الذى لا ينفك عن الحكم بالمعنى الاول بل يستلزمه وهذا هو التصديق القسيم للتصور فتدبر

(ص ٨)

قوله (قده) فيركب الشطط الخ

قد اورد الفاضل العلامة فى شرحه للمطالع على مختار مصنفه بعد ان حمل على مذهب الامام بوجوه ، منها ان التصديق ربما يكتسب من القول الشارح و التصور من الحجة ، اما الاول فلان الحكم فيه اذا كان غنيا عن الاكتساب ويكون تصور احد الطرفين كسبيا كان التصديق كسبيا و حينئذ يكون اكتسابه بالقول الشارح و اما الثانى فلان الحكم لا بدوان يكون تصورا عنده واكتسابه من الحجة

ومنها ان التصور مقابل للتصديق ولا شى من احد المتقابلين بجزء للمقابل الاخر فاما الواحد و الكثير فلا تقابل بينهما على ما نسمعه من امة الحكمة ومنها ان الادراكات الاربعة علوم متعددة فلا تندرج تحت العلم الواحد و الاشكالات المذكورة قابلة للمذهب كما اشار اليه صاحب الاسفار (قده) بعد نقله لهذه الايرات فى رسالته المعمولة فى التصور والتصديق والذى يقترح فيها المذهب بظاهره و ليس يقابل للمذهب ما اشار اليه فى هذه الرسالة بهما لمخصه ان انقسام العلم الى قسميه اعنى التصور والتصديق انقسام معنى جنسى الى نوعين متقابلين وان لكل منهما وحدة طبيعية غير تاليفية ولا صناعية بل هما كيفيتان موجودتان فى النفس بل الحق انهما تخوان من الوجود الذهنى يوجد بهما معلومات فى الذهن و اما مفهومهما فهما من قبيل

(١٣٥)

المعلومات التي هي من المعقولات الثانية لامن قبيل العلم والا، لم يمكن تعريفهما على اى الوجهين هما امران بسيطان: اما على الاول فلانهما نحوان من الوجود والوجود بسيط ومع بساطته يتشخص بذاته لا بامر زائد، واما على الثانى فهم نوعان من مفهوم العلم مندرجان تحت معنى العلم اندراج النوع البسيط تحت المعنى الجنسى كالسواد والابيض تحت اللون لا كالانسان والفرس تحت الحيوان ولا كالاسود والابيض تحت الانسان من المركبات الخارجية وكل ما هو نوع بسيط فى المعنى فليس لجنسه تحصل الا بفصله بل هما واحد جملا وتحصلا، فما استخف راي من جعل التصديق مركبا من امور ثلثة او اربعة كما اشتهر من الامام الرازى. وكذا راي من جعله نفس الحكم الذى هو فعل من افعال النفس وهو قسم من العلم الانفعالى وكذا راي من اخذ فى تحصيل مفهوم التصديق التصور على وجه الشرطية لاعلى وجه الدخول وكذا راي من جعل لفظ التصور مشتركا بحسب الصناعة بين ما يرادف مطلق العلم وبين ما هو قسم للتصديق وجعل المعتبر فى مفهوم التصديق شطراً - كما فى مذهب المحدثين او شرطاً كما فى مذهب الحكماء - ؛ المعنى الثانى وهذا فى غاية السخافة لان الكلام فى تحصيل المعنى والمفهوم والتقسيم فى الحقيقة من باب التعريفات والاقوال الشارحة ومحال ان يعتبر افراد احد القسمين فى ماهية القسم الاخر وفى قوله الشارح له شرطاً او شرطاً وكذا يلزم اشتراط الشئ بنقيضه على راي المتقدمين او تقوم الشئ بنقيضه على راي المتأخرين او مجامعة الشئ لنقيضه على راي من جعل التصديق هو التصور المجامع للحكم والكل محال (انتهى) وما افاده (قده) هو مراد المصنف من الشطط الذى نسب وكوبه الى القائل بالتركيب على ما نقل عنه فتبصر

(ص ٨)

قوله (قده) كل من التصور والتصديق

قيل انقسام كل واحد منهما الى الضرورى والكسبى فى مدركتنا معلوم بالضرورة والوجدان وما ذكر فى بعض الكتب المنطقية من لزوم الدور او التسلسل على تقدير كسبية الجميع او عدم مجهولية شئ من الاشياء ؛ لنا تنبيه عليه فلذلك لم يلتفت المصنف قده الى ما ذكر فى الكتب المبسولة من الايراد والاجوبة فى المقام

(١٣٦)

قوله (قده) و الضروري ما لا يحتاج الخ (ص ٨)

و هذا بخلاف الاولى فانه ما لا يحتاج بعد تصور اطرافه الى شى مما ذكر

قوله (قده) منه الخ (ص ٨)

قيل الاحتياج الى المنبه قد يتحقق فى الاولى ايضا لان قد تتوقف النفس عن التصديق لخفاء تصور اطرافه و ان كان التصديق على تقدير تصور هاديهياً فيحتاج الى المنبه وخفاء التصديق لخفاء تصور الاطراف غير قادح فى بداهته فتدبر

قوله (قده) و ذا الخ (ص ٨)

هذا ايضا ضرورى لا يحتاج الى دليل لشهادة الوجدان بذلك

«تقسيم المبادئ»

قوله (قده) المشار اليها الخ (ص ٨)

قيد المبادئ بذلك امثلا يتوهم ان المراد بها مطلق ما يذكر فى اول الكتب والعلوم لانها ليس المراد بها فى المقام كما هو ظاهر و مبادئ العلوم كما صرحوا به قسمان تصورية هى حدود موضوعاتها و اجزاء موضوعاتها وحدود وارضها الذاتية. وتصديقية و هى المقدمات البينة او المبينة فى علم اخر او فى موضع اخر من ذلك العلم يسوخذ فى ابتداء العلم على سبيل التسليم حتى يتبين فى محله. وقد يطلق على كل ما يبتدئ به قبل الشروع فى تبين المسائل مطاقا سواء توقف عليه العلم او لا فانهم

قوله (قده) منها الاقيسة وغيرها الخ (ص ٨)

المراد بغير الاقيسة الاستقراء و التمثيل كما صرح به (قده) فى درسه على ما نقل عنه

قوله (قده) لها خصوصيات الخ (ص ٨)

مثل المبادئ الخاصة بالتعليمات والطبيعيات ونحوها

قوله (قده) مبدء المبادئ الخ (ص ٨)

اى هى فى الاذهان نظير مبدء المبادئ فى الاعيان

قوله (قده) ظنية (ص ٩)

مثل فلان يطوف بالليل فهو سارق

(١٣٧)

قوله (قده) وهمية

(ص ٩)

مثل ان كل موجود فهو محسوس

(ص ٩)

قوله (قده) تخيلية

مثل ان الخمر ياقوتية سيالة و العسل مرة موهوة

(ص ٩)

قوله (قده) بينات

مثل ان النفس و الاثبات لا يجتمعان ونحوه

(ص ٩)

قوله (قده) علوم متعارفات

مثل ان الكل اعظم من جزئه و مساوى المساوى مساوى

(ص ٩)

قوله (قده) قد يشبث في موضعها

مثل قابلية كل مقدار للقسمة الى ما لانهاية له بالنسبة الى علم الهندسة .

(ص ٩)

قوله (قده) محمولات الخ

انما فسرنا بذلك لانها قد تفسر بالقضايا المذكورة في العلوم التي هي عبارة عن مجموع الموضوعات والمحمولات المنتسبة اليها وتفسيرها هنا بهذا المعنى مستازم لعدد الموضوعات من اجزاء العلوم مرتين والعلم قد يعنى به مجموع المسائل و قد يعنى به المركب الاعتباري والمثلثة اجزاها انما هو العلم بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول فيندفع بهذا الاشكال العويص الذي اشير اليه في بعض الكتب المنطقية فتأمل .

«مباحث الالفاظ»

(ص ١٠)

قوله (قده) اذفى وجودات الامور الخ

وذلك من جهة كون بعض هذه الوجودات حكاية عن بعض وحكاية الشئ فانية فيه ولا علاقة آكد من تلك العلاقة.

(ص ١٠)

قوله (قده) ذاتى

المزاد بالذاتى مافى قبيل اللفظى والطبعى حيث ان الوجود الخارجى ليس ما به ينظر الى غيره حتى يكون دلالة بالطبع او بالوضع كما فى الذهنى واللفظى وكذا هو وجود ذاتى للشئ مطلقا لا تبعى كما فى الذهنى الذى هو تبع وجود الذهن كتبعية وجود

(١٣٨)

الاشياء فى الحضرة العملية الالهية للاسماء والصفات وبالجملة هو ملحوظ بالذات وليس ملحوظا بما هو مرآة للمحافظ غيره كما فى الذهنى والكتبى اذ هما مابه ينظر لامافيه ينظر .
قوله (قده) كوجود الشمس النخ (ص ١٠)

مثل به الكون فى عالم الوجود الحسى آية شمس حقيقة الوجود التى هى (ظهيرى خ) اظهر الظواهر فى عين ما كانت محجوبة عن ادراكها البصائر والنواظر كما ان النفس الكلية والعقل الكلى آيتان لها فى العالم الغيبى ونشأة الباطن الا ان شمس حقيقة الوجود لا مثل لها خارجا وذهنا بخلاف شمس الحس كما قال المولوى المعنوى .

شمس در خارج اگر چه هست فرد
مثل او هم ميتوان تصوير كرد
ليك آن شمسى كه شد بندش اثير
نبودش در ذهن و در خارج نظير
قوله (قده) كنعش الشمس النخ (ص ١٠)

اى ترسيمها بالكتابة والخط ويمكن ان يراد بها تصويرها فى القرطاس مثلا ويكون التمثيل بها حينئذ بالمحافظ كون مثل الشى ما به ينظر اليه لامافيه ينظر فقط فتأمل .

قوله (قده) والافلكل مرتبة مراتب (ص ١٠)

مثل انقسام الطبيعى الى العنصرى والفلكى والعنصرى الى المركب والبسيط والمركب الى التام وغيره والتام الى المعدنى والنباتى والحيوانى وغير ذلك من الاقسام والمثال الى الصعودى والنزولى على مراتبهما والنفسى الى الوجود فى النفوس الكلية البادية والصاعدة والنفوس الجزئية وفيها فى مراتبها وقواها العالية او المتوسطة والسافلة وفى العقل الى الطولى والعرضى والنزولى والصعودى .

قوله (قده) وفى الذهنى النخ (ص ١٠)

المراد بالوجود الذهنى مطلق الوجود فى الازهان العالية والسافلة اى الوجود الذى لا يترتب به على الشى آثاره العينية لا الوجود فى الازهان السافلة فقط فيشمل الوجود فى حضرة الوحدة وموطن العلم الربوبى وحضرتى القضاء والقدر وفى النفوس البادية والصاعدة فالمراد بالازهان العالية مجالى هذا الوجود التبعى التطفلى من المدارك العالية والسافلة لا بالمعنى المتعارف للذهن فتدبر .

(ص ١٠)

قوله (قده) والكون في الوهم الخ

هذا مبني على ان تكون الواهمة قوة برأسها ، واما على مذاق من جعلها العقل المنزل كصاحب الاسفار (قده) فالكون في العقلة يشمل الكون فيها ايضا فتأمل .

(ص ١٠)

قوله (قده) في الحاشية او الايقنى او غير ذلك

مراده (قده) من غير ذلك على ما قيل ما يشير اليه في هذا الجدول اى ما ذكر في الجدول الخامس وما بعده من الاحتمى والادسكى والاجندى والاسبغى والمعنى والاسغنى فراجع اليه نزد الاطلاع عليه

(ص ١٠)

قوله (قده) في الحاشية والى النورانية والظلمانية

الحروف النورانية فى اصطلاحهم هى فواتح السور القرآنية بحذف المكسررات منها ومقابلها الظلمانية وجميع الحروف النورانية مجتمعة فيها التركيب صراط على حق لمسكه ثم ان الحروف المفردة تسمى بالمعكم وغيرها بالمشابه ايضا كما ان الحروف التى تتساوى بينها وزرها كالسين تسمى بالكامل وهو حرف الانسان الكامل كما قيل .

چونكه خيزد سين انسان از ميان اول و آخر نماند غير آن

ثم انهم جعلوا الالف حرف الذات الاقدس من اجل كونها مقومة لجميع الحروف وبمنزلة الاصل والمادة لها اما بالواسطة كما فى مثل البار التا والتا والحاد الدال ونحوها واما مع الواسطة كما فى الجيم والسين والميم ونحوها حيث ان قوامها بالياء وبالواو كما فى النون وقوامها بالالف ولذلك سميت الالف قطب الحروف ايضا وينتج مطابقة مع اسم على (ع) بل زبرها ايضا من جهة ان زبرها الهمزة الملفوظة وهى عين الالف حقيقة وعددها عدد ذلك الاسم الشريف المبارك ولذا قيل فى الفارسية .

از بينه الف على را بطلب وزها ودولام جو محمد را نام

فظاهر الف وباطنها هو على (ع) والالف قوم الحروف وهى مقوم الكلمات والكلمات مقوم الايات وهى مقوم السور وهى مقوم الكتاب التدوينى الذى هو صورة الكتاب التكوينى فعلى (غ) الذى هو نفس محمد (ص) باطن كل شى بباطنية الحق تعالى . وبوجه آخر انما جعل الالف حرف الذات من اجل حصولها من انبساط النقطة البسيطة وامتدادها التى هى

(١٤٠)

حقيقة الوحدة الصرفة السارية في جميع الاعداد ونونها حرف اسم النور وحرف التعين الاول والثاني والقاف منها قاف القدرة والطاء اسم محمد (ص) والهاء حرف الهوية الغيبية الالهية وحرف اولها اى اول النقطة زبرها وبيناتها مع زبر حرف آخرها مطابق مع اسم على (ع) ايضا بحذف واحد والقائه منه وهو ما يختص بالوجوب الذاتى فاسمه (ع) سار في جميع الاشياء سريان النقطة في جميع الحروف وانما جعلوا الباء حرف العقل الاول من جهة انها تلو الالف التى هى حرف الذات وهى ايضا اول حرف تلفظ بها فى القرآن التدوينى كما ان العقل الاول اول موجود تجلى به الحق تعالى فى القرآن التكويني وعدده ايضا اول مراتب الاعداد بناء على ان لا يكون الواحد منها وهو الزوج الاول الذى حصل من امتزاج نور الوجوب مع ظلمة وهمية امكانية لكن مع غلبة النور وخفاء الظلمة واستتارها وجودا. ومن اجل ان باطنها النقطة البسيطة التى هى ملكوت الالف وغيبها وسرها وهى صورة الاحدية الذاتية والهوية الغيبية الالهية التى هى هوية الحق والمعبود المطلق ومن هنا قيل بالباء ظهر الوجود وبالنقطة تميز العابد من المعبود وورد من العلى الاعلى (ع) من انه ظهر الموجودات عن باء بسم الله او جميع القرآن فى باء بسم الله وانا النقطة تحت الباء ولنعم ما قيل فى حقه (ع) بالفارسية كناية عن هذا المعنى .

اى امير عرب اى كايته غيب نمائى	بر سر افسر سلطان ازل ظل همائى
درس پرده نهان بودى وقومى بضالالت	احرم ذات تونشناخته گفتمند خداى
پس چگویند ندانم کراز آن ظلمت زیبا؟	پرده بردارى و آن گونه كه هستى بنمائى؟

(ص ١٠)

قوله (قده) الى غير ذلك الخ

وذلك مثل الطاء للطبيعة الكلية والقاف للقلم الاعلى والقلب والنون للمعين الاول والثاني ونحو ذلك .

(ص ١٠)

قوله (قده) هو المسمى بوجه الخ

الاسم الحقيقى عندهم عبارة عن الذات مع التعين ونفس التعين هو الصفة مثل ان الذات مع العلم مثلا تسمى بالاسم ونفس العلم يسمى بالصفة فلاسم من حيث الذات

(١٤١)

عين المسمى ومن حيث التعين غيره والاسماء التدوينية عندهم اسماء الاسماء والموجودات
الافاقية والانفسية ايضا من مراتب اسماء الله التكوينية لحصولها من مقارعة القدرة
والارادة وسريان حقيقة الوجود في مراتب تعيناته وهى اى والاسماء التدوينية من حيث كونها
هابها ينظر الى المسميات وفنائها فيها تكون عينها ايضا .

قوله (قده) فكيف التكوينية الخ (ص ١٠)

فان التكوينية اتم وجوداً واكمل تحصلاً من التدوينية اكملية الوجود العينية
من اللفظى والكتبى والاسماء التكوينية حقايق التدوينيات التى هى الذات مع التعينات
او المقول والنفوس الكليات الباديات والصاعدات او قاطبة حقايق الموجودات من حيث
كونها مظاهر وآيات لمذوت الذوات ومؤبس الايات كما قيل :

بنزد آئك جانس در تجلى است همه عالم كتاب حق تعالى است

وهنه يظهر سر ماورد عن سيد الساجدين وقطب الموحدين من قوله (ع)

يارب جوهر علم تو ابوح به لقليل لى انت ممن تعبد الؤلئنا

قوله (قده) واسم النبى والولى الخ (ص ١٠)

عطف على اسماء الله ويدخل فى اسم الولى اسم فاطمة (ع) وقيل عطف على التكوينية
من باب ذكر الخاص بعد العام لمزيد الاهتمام بشانها .

قوله (قده) ولا تمس الا بالطهارة الخ (ص ١١)

المراد بالمس ما يعم المس بظاهر البدن والمس المعنوى بظهر القلب والعقل
والروح والمراد بالطهارة ايضا ما يعم الطهارة الظاهرية الشرعية والطهارة الباطنية عن
الارجاس والادناس الطبيعية والذائل الخلقية والخلقية بل الطهارة عما سوى الله تعالى
بالمحو والطمس والمحق سيما بناء على اتحاد العقل والعقل والمعقول :

قوله (قده) بوجه مطلق الخ (ص ١١)

اى من غير تقييد بلغة قوم دون قوم كما يشير اليه فى الشرح .

قوله (قده) وجود فى الاعيان الخ (ص ١١)

قيل لما كان عدد اصول الاسماء الكلية الالهية المشعر بها حديث حدوث الاسماء
وعدد الوجوه الاصلية للمصادر الاول الذى هو الواسطة لايجاد الاشياء ؛ اربعة صارت عدد

(١٤٢)

الوجودات الكلية ايضا اربعة فتدبر .

قوله (قده) طبيعية لا يختلف اصلا (ص١١)

اي مستندة الى طبع الشئ وذاته لا الى الوضع والارادة .

قوله (قده) الى توهم امثالها في المعاني (ص١١)

وذلك كما في لفظ العقل والصورة والقوة والامكان والوجود والمختار ونحوها فيقال العقل جوهر مجرد عن المادة ذاتا وفاعلا ويعنى به العقل الكلى فيتوهم تجرد العقل الجزمى ايضا عن المازة مطلقاً وكذا يقل المختار له علل اربع ويراد به ماهو بمعنى المفعول فيتوهم ان المختار بمعنى الفاعل كذلك ونحو ذلك مما سييجى في اخر الكتاب .

قوله (قده) عليها (ص١١)

اي على تلك الاحوال وقيل الضمير راجع الى المعانى .

«الدلالات»

قوله من طرق الدلالة الخ (ص١١)

الدلالة المطلقة هي كون الشئ بحيث يفهم منه شئ آخر او يلزم من العلم به العلم بشئ آخر والدلالة اللفظية هي كون اللفظ بحيث يفهم منه عند سماعه او تخيله المعنى والتخصيص بالسماع والتخيل من جهة ان صور الالفاظ مما لا يمكن حصولها في الوهم والعقل بل انما تحصل في السمع والخيال فيخطر منها المعنى بالبال كما يظهر ذلك مما افاده المحقق الطوسى في العبارة المنقولة عنه في الكتاب ولا يرد على هذا التعريف ما يرد على تعريف القوم لها بانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بوضعه له حيث انه يوهم ان الدلالة صفة السامع او المعنى ووجه تقديم مباحث الدلالات على غيرها هو ان الحاجة الداعية الى البحث عن الالفاظ في المنطق هي توقف افادة المعانى واستفادتها عليها تقضى بتقديمها على سائر المباحث ايضا كما لا يخفى .

(١٤٣)

قوله خرجت الخفية الخ

(ص ١١)

اي بناء على القول بثبوت المفهوم للمذكورات و امثالها قيل المستفاد من كلامه خروج الدلالة المفهومية عن اللفظية وعن الاعتبار ايضا مع تصريح كثير من علماء الادب بكونها من اقسام الدلالة اللفظية في غير محل التخاطب و باعتبارها في المحاورات ايضا اللهم الا ان يراد عدم اعتبارها في العلوم او في جواب «ما هو» خاصة كما قيل بعدم اعتبار دلالة الالتزام فيه ايضا فتأمل .

قوله باعتبار الافادة و الاستفادة

(ص ١٢)

اي اعتبار اللفظية الوضعية دون الطبيعية و العقلية انما هو باعتبار الافادة و الاستفادة حيث ان اللفظية تنضبط بعد العلم بالوضع بخلافها فانها غير منضبطة تختلفان باختلاف الطبايع و الافهام فلذلك يكون حصول الافادة و الاستفادة بهما اتم و اكثر و اما لو كان المنظور حال الدلالات بحسب نفس الامر و حاق الواقع لابلحظهما يكون الامر بالعكس لان الطبيعية و العقلية اتم و ادم منها من جهة عدم تغلقها بآراء الالفاظين و وضع الواضعين و عدم اختلافهما باختلاف الاعصار و الامم و قوله لا تختلفان دليل الادومية و قوله لا تتعلقان دليل الاتمية او بالعكس او كل منهما دليل على كل واحد من الامرين كما قيل و اختلاف اللفظية باختلاف الاعصار و الامم واضح فظاهر حيث انها قائمة بالالفاظ و اللغات التي تختلف باختلاف الموجودين في القرون و الاعصار و البلدان و الامصار و الاقاليم المختلئين في الامزجة و العادات و الاداب و النسيات و اللغات و نحوها و تنقرض بانقراضها ايضا كما يدل عليه قوله تقدرت اسمائه و من آياته اختلاف السنتكم و الوانكم (الاية) بناء على ان يكون المراد من الاسنة السنة القال او مطلق الاسنة الشاملة للأسنة الخمسة او السبعة او الثمانية ، اي لسان الذات و الاستعداد و الحكم و المرتبة و احدية الجمع الكمالى اوهى مع لسان الحال و القال او بزيادة لسان الوصف ايضا كما هو مختار المحققين و لوجعل المراد منها الاسنة الباطنية التي للنفوس الناطقة الانسانية و الوجوه الخمسة او الستة التي لها الى الحضرات الست او الخمس الالهية الدالة باختلافها على اختلاف ذواتها بالكمال و النقص و الشدة

(١٤٤)

والضعف كما ورد ان الناس معادن كمعادن الذهب والفضة فهو يدل لما على
اختلاف السنتها وتعدد لغاتها الظاهرية ايضاً من اجل العلاقة الاتحادية التي بين النفس
والبدن و سراية حكم احد المتحددين الى الاخر و بروز مافى عالم الغيب والملكوت
فى عالم العين والشهادة كما قيل اشارة الى هذا المعنى :

چرخ با اين اختران نغز و خوش و زيباستى
صورتى در زير دارد آنچه در بالاستى
صورت زيرين اكر بر نردبام معرفت

بر رود بالا همان با اصل خود يكتاستى
كما ان اختلاف السنة الظاهر دليل انى على اختلاف لسان الباطن لكون
الظاهر عنوان الباطن و بالجملة اختلاف الالسنه الظاهرة و الباطنة للنفوس
الناطقه من الايات العظمى الالهية من جهة حكايته عن عدم تناهى فضائل الحق تعالى
و صفاته العليا و اسمائه الحسنى التى تلك النفوس صورتها و مظهرها وعدم نفاذ كلماته
و غير محدودية جهاته التى هو موليا فتبصر

(ص ١٢)

قوله (قده) و لا تعلقان الخ

قيل هذا مبنى على مذهب القائلين بان دلالة الالفاظ بالارادة فان الاقوال
المشهوره فى دلالتها ثلاثة منها انها بالوضع فقط اى بالذات و لا بالارادة ومنها انها
بالذات فحسب ومنها انها بالارادة الجارية على سنة الوضع و فيها ايضا اقوال اخر
نادرة : منها انها بشركة جواهر الالفاظ مع الارادة شرطاً او شرطاً و منها
انها بشركتها مع الاوضاع كذلك ومنها انها بشركة الاوضاع مع الارادة
الى غير ذلك من الاقوال المذكورة مع انلتها و ردها فى محلها . و لما كان القول بدلالاتها
بالذات او بمدخلية الارادة مع الاوضاع مطلقاً اى فى الدلالة التصورية و التصديقية معاً
فاسد البنيان مخالفاً للاعتبار و الوجدان تصدى جمع من الافاض لتوجيهها بما لا
يصفو اكثرها عن شوب الاختلال والاشكال ، فوجه بعضهم الاول اى القول بان دلالتها
بالذات بان مراد القائل به ان الواضع لم يهمل جانب مراعات المناسبات الذاتية فى مقام

(١٤٥)

الوضع بل لاحظ الخواص التي للحروف من الرخاوة والجهر والهمس والتوسط بينهما وراعى المناسبات المتحققة بين جواهر الالفاظ والمعاني ثم وضع الالفاظ بازائهم او يمكن ان يوجه بان الواضع لما كان عند الفاعل بهذا القول هو الله تعالى ووضعه تعالى ليس الايجاده للالفاظ دالة على المعانى ومرآة تالم، وتعليمه للبشر، والهامة ايها تلك المرآة التكوينية؛ فجعل دلالتها عليها بالذات نظراً الى ان جعلها بعين جعل الالفاظ و ايجادها من دون حاجة الى جعل آخر. اصلاً او بان لكل معنى من المعانى ظهراً و بطناً بل بطوناً كثيرة من جهة بروزها فى العوالم الالهية والنشآت المختلفة الربوبية والكونية وكذلك للالفاظ والحروف ظهر و بطن و غيب وشهادة و هى من ظهرها و بطنها تدل على المعانى ظهراً و بطناً الا ان دلالتها عليها باعتبار ظهرها تكون بالوضع؛ والارادة الجارية على قانون الاوضاع و دلالتها عليها من حيث بطنها دلالة ذاتية اى غير متعلقة بالاوضاع والارادات وان كانت متوقفة على تعاليم الله تعالى و ارشاده كما تحقق ذلك فى علم الحروف. و مراد القائل بان دلالة الالفاظ ذاتية هى تلك الدلالة. وقيل فى توجيه الثانى ان المراد من تبعية الدلالة الارادة تبعيتها لارادة الواضع و ان الوضع ليس الامواضة شخص او اشخاص كثيرة على ارادة معنى مخصوص عند اطلاق لفظ خاص. و قيل ان الغاية من وضع الالفاظ لما كانت ارادة المعانى منها عند الاستعمال فلو استعملت و اريد منها المعنى المقصود لدلت على المعنى و لولم يرد بها المعنى و لم تتحقق تلك الغاية انتفى المقيد بانتفاء غايته و يقرب منه ما قيل ان المراد من الدلالة التابعة للارادة الدلالة على المعنى المقصود للمتكم لا مجرد اخطار المعنى بالبال و لاشك فى انها تتوقف على القصد و الارادة توقف مقام الالبات على الثبوت وكذا ما قيل ان مراد هذا القائل تبعية الدلالة التصديقية لها دون التصورية و قيل ان مراده اخذ الواضع للارادة شرطاً او شرطاً فى الموضوع له الى غير ذلك مما قيل او يقال وتحقيق الحق يحتاج الى بسط فى المقال يضيق عنه نطاق المجال.

(ص ١٢)

قوله (قده) من ادراك الخ

انما عبر بالادراك ليعم الالفاظ باعتبار بطونها القرآنية وظهورها الفرقانية

(١٤٦)

قوله (قده) بتوسط الوضع (ص ١٢)

قيل يرد على ظاهر التعريف ان مقتضاه ان يعبر المعنى قبل وضع اللفظ له معنى له مع وضوح بطلانه الان يراد معناه الذي يصير بعد وضعه له معنى لدفع الاولى ان يقال بتوسط الوضع للمعنى الخ فتأمل .

ثم ان بعضهم عرف الدلالة اللفظية الوضعية بانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع فاورد عليه شكان احدهما انه مشتمل على الدور من جهة ان العلم بالوضع موقوف على فهم المعنى لمكان توقف العلم بالنسبة على تصور المنتسبين فلو توقف فهم المعنى عليه لزم الدور وثانيهما ان الفهم صفة السامع و الدلالة صفة اللفظ فلا يجوز تعريف احدهما بالاخر فعدل المصنف عن التعريف المذكور الى ما في الكتاب لثلا يرد عليه الشكان اما عدم ورود الثاني فظاهر و اما عدم ورود الاول فلان مقتضى تعريف المصنف ان يكون فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بتوسط العلم بالوضع لانهم مطلقا وان يكون العلم بالوضع متوقفا على فهم المعنى مطلقا لان اللفظ ولا عند اطلاقه حتى يلزم الدور ، والمراد من قوله يفهم الخ فهم المعنى من اللفظ متى اطلق لا اذا اطلق كما صرح به بعض المحققين فلا يرد النقض بالمعنيات ونحوها انتهى ما قبل فتدبر

قوله (قده) هي المطابقة (ص ١٢)

ان الدلالات الثلاث تسمى عندهم بدلالة التواطى... والمطابقة منها يتعلق بالوضع فقط والتضمن والالتزام تكونان بشركة العقل

قوله (قده) حيث على الخ (ص ١٢)

قيل قد اورد على حدود الدلالات الثلاث بانتقاض بعضها ببعض فيما لو اشترك اللفظ بين الجزء والكل واللازم والملزوم كلفظ الامكان المشترك بين العام والخاص و كاشتراك الشمس بين الجرم والضوء فلا بد من ان يقيد الكل بقولنا من حيث هي كذلك لثلا ينتقض الحدود بعضها ببعض واجيب عن ذلك بان دلالة الالفاظ بالارادة الجارية على قانون الوضع والالكان لكل لفظ حق من المعنى لا يجاوزه كما ان اللفظ المشترك

(١٤٧)

هالم يوجد فيه قرينة احد معانيه لا يفهم منه معنى . والجمع بين المعنيين غير ممكن في مقام الارادة وما ذكره المصنف امامبنى بعيداً على اختيار هذا القول او على حذف قيد الحيثية لمكان وضوح لزوم اخذه في الحدود فتدبر

(ص ١٤)

قوله (قده) في ضمن الكل الخ

قد فهم منه وجه تسميته بالتضمن

(ص ١٢)

قوله (قده) لان الدلالة الخ

اي من حيث هو جزء ولازم قيل يجب ان يعم الوضع في المطابقة الى وضع عين اللفظ لعين المعنى او وضع اجزائه لاجزائه لثلا يرد على حصر الدلالات في الثلث؛ بخروج دلالة المركبات منها بناء على عدم وضع اخر لجمالها كما هو رأى ارباب التحقيق. ثم انه كما اشرنا آنفاً قد اورد على تعريف الدلالات بما ذكره بانتقاص بعضها ببعض فيما اذا اشترك اللفظ بين اللازم والملازم كاشتراك لفظ الامكان بين العام والخاص و الشمس بين الجرم والضوء فيجب ان يزداد في الكل قيد «من حيث هو كذلك» حتى لا يرد الانتقاص المذكور

واجاب العلماء: الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا والحق الطوسي عن هذا الاشكال عند ايراده في المقام وعن الذي ورد على الحد الذي ذكره المعلم الاول للمفرد والمركب «بان المفرد ما لا يدل جزءه على جزء المعنى والمركب ما يدل جزءه عليه» بانتقاضه بمثل عبد الله بن علي فان جزئه وان لم يدل على جزء معناه المعنى ولكنه يدل على جزء معناه الاضافي فيجب ان يزداد في الحد جزء معناه المقصود حتى لا يرد النقص بل يجب ان يزداد وان يكون دلالة مقصودة ايضاً حتى لا ينتقض بالحيوان الناطق اذا صار عالماً بالانسان مثلاً وقد مر سابقاً ما يتعلق بهذا المقام فلا نكرره (فاجاباً) ؛ بان اللفظ لا يدل على المعنى بذاته بل بالارادة الجارية على قانون الوضع واللفظ حين ما يراد به المعنى المطابق لا يرد به المعنى التضمني والالتزامي وبالعكس فلا حاجة الى القيد المذكور. وترك المصنف لهذا القيد اما مبنى على ما ذكر في الجواب و اما مبنى على حذفه لمكان الاختصار لوضوح الحاجة اليه بناء على كون دلالة الالفاظ بالوضع

(١٤٨)

قوله (قده) اذرب معنى بسيط الخ
 قيل وجوب كون بعض المعاني مما لاجزء لها صحيح من جهة وجوب انتهاء كل
 مركب الى البسيط وان نوقش فيه بما لا وقع له واما ان بعضها مما لا لازم لها مطلقا فهو ليس
 بمسلم لما تقرر عند ارباب الذوق من ان ادراكنا للاشياء من حيث احديتنا او احديتها
 محال فتأمل

قوله (قده) ومجرد كونه الخ
 اي المعبر في الالتزام للزوم البين بالمعنى الاخص وما ذكر على تقدير تسليمه
 لا يثبت الا للزوم البين بالمعنى الاعم لكل شئ

قوله (قده) واللفظ في معناه الخ
 قيل فيه اشعار بإمكان تحقق المجاز بلا حقيقة

قوله (قده) وقد حصرت في خمس وعشرين
 الحق موافقاً لبعض ابناء التحقيق عدم حصرها في عدد معين من جهة ان صحة استعمال
 اللفظ فيما يناسب المعنى الموضوع له انما هي بالطبع لا بالوضع النوعي فكل ما لا يعبه
 الطبع السليم ولا ينفر عنه الذوق المستقيم ويرخصه السليقة الغير المعوجة؛ مما يصح معه
 الاستعمالات المجازية ولولم يرد من واضع اللغة اصلا

قوله (قده) وهي كالسببية الخ
 قد ذكر في الحاشية امثلة اقسام الخمسة والعشرين فلا يطيل بذكرها

قوله (قده) واللفظ ان وحد الخ
 الاقسام في نسب الالفاظ الى المعاني على ما افاده بعض حملة عرش التحقيق اربعة ،
 احدها ان تدل اللفظ كثيره على معنى واحد وتسمى بالمترادفة وثانيها ان تدل
 اللفظ كثيرة على معاني كثيرة وتسمى بالمتباينة وثالثها ان يدل لفظ واحد على معاني
 كثيرة وتسمى بالمتفقة وتلك المعاني ان تساوت في الوضع سميت بالمشتركة وان
 اختلفت فيه بان وضع اولها لبعض منها ثم اطلق على الباقي لمناسبة في امر معنوي او
 صوري او مشابهة تامة او غير تامة من جهة الاشتراك في سبب مادي او صوري او سبب

(١٤٩)

فاعلى او غامى او غير ذلك مما هو مذكور فى محله سميت بالمشابهة . وهى ان استعمال فى غير ما وضع له بلحاظ مناسبة معه سمي بالحقيقة والمجاز وان كان الغرض من استعماله فيه البلاغة او المبالغة مع اظهار ان الاستعمال لاجل المشابهة سمي بالتمثيل والتشبيه او بدون اظهاره بل مع اظهار ان الاستعمال فيه على سبيل الاستقلال والاصالة يسمى بالاستعارة وان استعمال فى الشبيه بدون اعتبار المشابهة عند الاطلاق سمي بالمنقول ان سادى الشبيه مع الاصل فى الاطلاق وان رجح عليه فيه فان كان بحسب اطلاق الجمهور سمي بالمتعارف او بحسب اطلاق اهل اللغة سمي بالمصطلح ، ورايها ان يدل لفظ واحد على معنى واحد فان كان ذلك المعنى متشخصاً بالوضع سمي بالعلم او بالارادة فيكون من قبيل الضامر واسماء الاشارة وان كان معنى كلياً فان تساوت افراده سمي بالمتواطى وان تفاوتت باولية واو لويته اوشدة وضعف وكمال ونقص سمي بالمشكك هذا .

قوله (قده) والوضع التخصصى الخ (ص ١٣)

قد اعتبر بعضهم فى الوضع التخصصى ان يكون فى الاستعمالات المحققة له؛ ما يكون بلا قرينة حتى يتحقق الوضع المذكور وتحقيق الحق فى ذلك وفى حقيقة الوضع من انه هل هو عبارة عن تعهد الواضع لغيره بانه لا يتكلم باللفظ الفلانى الا عند ارادة تفهيم المعنى الفلانى؟ او انه تخصيص شى بشى؟ او جعل الملازمة بينهما؛ او هو تعيين الاول بازاء الثانى؟ او ارادة المعنى مقارنة لاطلاق اللفظ؟ او غير ذلك؛ مما ذكر فى مقامه فليطلب من الكتب المصنفة فى الاصول او فن الادب .

قوله مركب الخ (ص ١٣)

قدم حد المركب لكونه وجودياً. قيل ان المراد من جزء معناه فى قوله جزء معناه؛ هو الجزء الذى قصد دلالة اللفظ عليه فى الاستعمال الواحد وكذا فى حد المفرد فلا يرد عليه ما اورد على تعريف المعلم الاول للمفرد والمركب «بان المفرد هو الذى ليس لجزءه دلالة اصلاً والمركب ما لجزءه دلالة على جزء المعنى» بانتقاضه بعبد الله وامثاله اذا جعل علماً لشخص فانه مفرد مع ان لاجزائه دلالة ما ولا حاجة الى ما اعتنره الرئيس على بن

(١٥٠)

سينا (قده) من ان دلالة الالفاظ بالارادة وما لايتعلق به ارادة الالفاظ من معانى مورد النقص ونحوه بالوضع الاخر؛ لايقل ان اللفظ يدل عليه حتى يرد النقص به فتأمل .

قوله (قده) اذا المعنى استقل الخ (ص ١٣)

اقول نسب الاستقلال الى المعنى حتى لايتوهم ان الاستقلال فى الاسماء والافعال وعدمه فى الحروف من جهة الدلالة لاجل عدم الاحتياج الى ضم ضميمة فى فهم المعنى من اللفظ فيهما واحتياجه اليه فيها بل الاستقلال وعدمه فيها باعتبار نفس المعنى لكون المعنى الاسمى من اقسام الوجود النفسى المحمولى والمعنى الادوى من قبيل الوجود الربطى الغير المستقل فى ذاته وجوهر حقيقته كما ان ما نقل عن امير المؤمنين على عليه السلام فى تعريف الثلاثة مشعر بذلك ويؤيد ذلك ما قيل ان الاسم مظهر الذات الاحدية والفعل مظهر صفاتها الحقيقية والحرف مظهر صفاتها الاضافية اى الاضافية المحضة باعتبار مفاهيمها التى هى نفس الربط والاضافة ، وبوجه اخر الاسم مظهر التعين الاول والحقيقة المحمدية المنبىء عن المسمى الذى هو الذات الاحدية والفعل مظهر التعين الثانى والصفات الالهية الظاهرة فى مقام الواحدية ومظهر الفيض المقدس المنبىء عن حركة المسمى اى الحركة المحببة العشقية التى اشيرت اليها فى الحديث القدسى كنت كنزاً مخفياً فاجبت ان اعرف فيخلقت الخلق لكى اعرف والحرف مظهر الحقائق الامكانية التى هى نسب محضة ولا متحصلات صرفة وان كان يلحظ اخر الفيض المقدس ومراتبه ودرجاته نفس الربط و صرف الفقر والفاقة اليه تعالى و الماهيات الامكانية خسيال ذلك الوجود ونقشه ورقشه .

قوله (قده) بين اصطلاح الفرقتين الخ (ص ١٤)

لان نظر الفريق الاول الى المعانى بتبع الالفاظ ونظر الفريق الثانى بالعكس .

قوله (قده) و قديذ كر الخ (ص ١٤)

وهى على تقدير دلالتها على الربط الغير الزمانى تكون مستعمارة له ايضا وهذا على ما هو التحقيق فيها من عدم دلالتها على الزمان وانسلاخها عنه واما على قول من قال بدلالاتها عليه واشتراكها بين الحال والاستقبال فهى من الروابط الزمانية كذا قيل فتدبر.

(١٥١)

(ص ١٥)

قوله (قده) لان مفادها ثبوت الشيء الخ

اي ليس مفادها ثبوت شى لشى حتى يحتاج الى الرابط فلا يشكل فى حمل الوجود على الماهية بان ثبوت شى لشى فرع ثبوت المثبت له وهو هنا الماهية فيجب ثبوتها قبل الوجود فننقل الكلام الى هذا الثبوت وهكذا فيلزم التسلسل. ثم انه قد اختلف كلماتهم فى ان اطلاق لفظ الوجود على النفسى والربطى بالاشتراك اللفظى او المعنوى وفى ان القضية التى محمولها الوجود فى نفسه هل يحتاج الى الرابط ام لا ومختار المصنف فى الاختلاف الاول هو الاول وفى الثانى هو الثانى وقد حقق ذلك فى حواشيه على مبحث الوجود الرابطى من الاسفار وهو المراد بقوله كما قررنا الخ.

(ص ١٥)

قوله (قده) فمع انها ثلاثية الخ

اي فمع انها ثلاثية من جهة ان محمولها الوجود المقيد تكون ثنائية و ثلاثية بمعنى اخرى من جهة حذف الرابط فيها وعدم حذفها واما القضية التى محمولها الوجود النفسى فهى ثنائية بهذا المعنى وبالمعنى الاخر دائما اى من جهة المحمول و من جهة الرابطة لكن اتصافها بها من الجهة الثانية من باب السالبة بانتفاء الموضوع اذلا رابطة لها اصلا فتبصر.

« الكلى والجزئى »

(ص ١٥)

قوله (قده) غوص فى الكلى الخ

بعد الفراغ عن مباحث الالفاظ والمقدمات التى ينبغى تقديمها على سائر المباحث شرع فى بيان المقاصد وقدم مباحث التصورات لتقدم التصور على التصديق طبعها وقدم مباحث ايساغوجى ومقدمته التى هى البحث عن الكلى والجزئى لكون الاولى مقدمة الموصل للتصورى والثانية مما يتوقف عليها الاولى لان مقسم الخمس هو الكلى.

(ص ١٥)

قوله (قده) مفهوم آب الخ

قيل انما قدم تعريف الجزئى على تعريف الكلى لكون قيده وجوديا اول لتوقف وجود الكلى خارجا على وجوده ثم البحث عن الجزئى فى ذاك الفن ليس بالاصالة لانه لا يكون كاسبا ولا مكتسبا بل لتوقف بعض المباحث الاتية عليه ومن جهة اعانته على معرفة الكلى.

(١٥٢)

ف قوله مفهوم آى آى عنها بالنظر الى نفس مفهومه .

قوله (قده) كمفهوم واحب الوجود الخ (ص١٥)

لا يخفى ان هذا انما هو بالنظر الى الالذهان المحجوبة واما بالنظر الى العقل المنور وذوق ارباب المكاشفة فهو ليس بقابل للتكرار والتعدد اصلا لانه تاكيد حقيقة الوجود اى الوجود المصروف للابشرط الساذج عن الحدود والخالص عن القيود والعارى عن كافة التعينات الواجب من جميع الجهات الذى لا يمكن تكثره ولا يتصور تعدده كما قيل صرف الوجود الذى لا اتم منه كلما فرضته وانما فاذا نظرت اليه، فوجدته، فاذا هو هو والى هذا المعنى اشار المولى المعنوى فى كتابه المثنوى بقوله :

شمس در خارج اگر چه هست فرد ميتوانم مثل او تصوير كرد

ليك شمسی كه از او شد هست اثير نبودش در ذهن و در خارج نظير

ولذلك قال (قده) كمفهوم واجب الوجود اى لاحقيقته التى هى صرف الوجود الذى لا يثنى ولا يشكر .

قوله (قده) ولم يقع الخ (ص١٥)

قيل اى في هذا العالم لا فيما وراءه لان كل ما ارتسم فى الالذهان السافلة وكان مما لا يلزم من فرض وقوعه محال فهو واجب التحقق فى المنشآت العالية لتامة جود الفاعل وكمال قابلية القابل وان لم يقع في هذا العالم لفقد شرط او وجود مانع .

قوله (قده) كالشمس الخ (ص١٥)

بناء على الهيئة القديمة واما على الهيئة الجديدة فالاقمار كثيرة والشموس غير عديدة .

قوله (قده) كالنوكب السيار الخ (ص١٥)

هى سبعة على راي ارباب هيئة العتيقة وهى الشمس ، والقمر والزهرة والمطارد والمريخ والمشتري والزحل واما على ما ادى اليه نظر علماء الهيئة الجديدة فهى ثمانية وهى عطارد (مركور) والزهرة (ونوس) والارض والمريخ (مارس) والمشتري (زويتر) والزحل (سابورن) والاورانوس والمبتون .

(١٥٣)

(ص ١٥)

قوله (قدّمه) كنفوس ناطقة الخ

إلى الناطقة الانسانية فإن الفلكية متناهية عندهم الأعلى مذاق بعضهم كما يجب
تفصيل ذلك في محله وكون النفوس الناطقة الانسانية غير متناهية انما يتم على القول
بازلية العالم ودوام الانواع المتكثرة الافراد بتعاقب الاشخاص وكون النفس الناطقة
قديمة او مجردة حدودا وبقاء او بقاء فقط مع القول ببطلان التناسخ .

(ص ١٥)

قوله (قدّمه) مجتمعة الخ

إلى في عالم الملكوت لا في هذا العالم الأعلى القول بتملقها بعد مفارقة هذه الابدان
بالاجرام الفلكية او بابدان اخرى كائنة تحت فلك القمر ولكنها لما كانت غير مترتبة
لا يكون عدم تزاويها محالا على مذاق الحكماء وان كان ممتمعا على مذاق المنكلمين لان
شرط بطلان التسلسل عند الحكماء الترتب والاجتماع في الوجود والمتكلمون لا يشترطون
فيه ذلك الشرط فإذ ذلك يرون بطلانه في الامور المتصلة مطلقا .

(ص ١٦)

قوله (قدّمه) لا مجتمعة الخ

قيل لانها لو كانت مجتمعة مع كونها مترتبة ايضا من جهة كون السابق علة اعدادية
للاحق يازم التسلسل المستحيل عند الحكماء والمتكلمين فتأمل .

(ص ١٦)

قوله (قدّمه) في افراد الكليات الطبيعية الخ

المراد من الطبيعية الطبيعية العنصرية فان القائلين بازلية العالم ذهبوا الى ان
العقول والنفوس المجردة الكلية والاجرام الفلكية وكليات العناصر نوعها منحصر في
الفرد الواحد والشخص الفارد وانها دائمة بالشخص وكذلك هيولى النشأة العنصرية
دائمة وواحدة بالشخص لكن جعلوا الانواع الطبيعية العنصرية محفوظة بتعاقب الافراد
والاشخاص لعدم بقاء اشخاصها وكونها دامدة قابلة لتكثر الصور فهي مع كونها غير
متناهية الافراد لمكان ازليتها غير ممتمعة عندهم من جهة عدم اجتماعها في الوجود
فالتقييد بالطبيعية لاجل ان موجودات ما وراء الطبيعة من عالم العقول والنفوس الكلية
ونشأة المثال وكذا السبع البشاد غير متكثرة الاشخاص والافراد حتى تكون مجتمعة
او متعاقبة بل لكل واحد منها فرد واحد ادعى او اختراعى لبعثه الفساد ولا يتوارد

(١٥٤)

عليها الاضداد و على تقدير تكثر افرادها المثالية عارية عن المادة التي هي منشأ التزاحم والتضايق .

واما القائلون بان العالم الطبيعي حادث بالحدوث الذاتى و متجددة الذات والصفات دائر الهوية والوجود فالموجودات الماورائية والعقول القدسية ثابتات ازليات غير متغيرات ولا متبدلات عندهم ونوعها منحصر فى فرد واحد وشخص فارد وكذا نوع الفلك والفلكيات كما فى مذهب الفريق الاول الا انها اى التفارقات المحضة ليست معدودة من العالم وماسوى الحق بل هى من مراتب الاسماء الالهية ومن صقع الحضرة الربوبية ولكن موجودات عالم الطبيعة ونشأة الجوازكلها دائرة متجددة عند هولا القوم وثابتة فى عين الزوال والدور وباقية فى عين الحدوث والتجدد لمكان اصلها الثابت عند الله تعالى وما كوته الاسنى كما سنحقق القول فيه حيث يحين حينه فالحكماء فى قوله يعم الفريقين واماء الى مذاق القائمين بحدوث العالم بالحدوث الزمانى اى الزمان الموهوم - وهم المتكلمون - فالانواع الطبيعية متناهية الافراد والاشخاص فلذلك خص عدم التناهى والتعاقب بمذهب الحكماء .

قوله (قده) سيما الاواضع المتولدة الخ (ص ١٦)

سر الاستثناء ان الانواع المتولدة المتكوثة مما لا يعباء ببعض منها فى هذا العالم فلذلك يمكن ان تنقرض ولا يدوم نوعها و ينقطع اشخاصها فلا تكون بجميع اقسامها مثالا لما نحن فيه وهذا بخلاف المتولدة لان غناية البارى تعالى والمبادئ الاوى بها كثيرة متوافرة فلذلك يحفظ نوعها بتعاقب الاشخاص ، ويمكن ان يكون السرفيه ان احتياج المتولدة فى بقائها ودوامها الى تكثر الافراد و تعاقب الاشخاص اكثر من المتولدة من جهة ان شرائط وجودها كثيرة ومعدات حصولها وافرة ومنافيات ذوانها واضداد حقايقها متعددة لانها اشرف من المتولدة والاشرف اعز وجوداً و اندر حصولاً في هذا العالم من الاخس كما يستفاد ذلك من قاعدة امكان الاخس وكذا مدة بقاء اشخاصها ودوام افرادها فيه اقل من بقائها بشهادة الوجدان من جهة انها اسرع بلوغاً الى كمالها الاصلى واتم خروجاً من القوة الى الفعلية واشد اتصالاً بعالمها الاصلى واكثر انجذاباً الى مقرها

(١٥٥)

الاولى من المتكونة، اوفور شوقها وكثرة توقانها اليها فتدبر .

قوله (قده) ودورة وكورة الخ (ص ١٦)

المراد منها ماهو اعم من الدور والكور المصطاح ومن الادوار والاكوار الزمانية والدليل على كونها متناهية فى كل دورة وكورة عدم سمة المتناهى المغير المتناهى كما قيل فتأمل .

قوله و متواط الخ (ص ١٦)

سمى الاول بالتواطى لتوافق آحاده فيه لانه من التواطوء بمعنى التوافق وسمى الثانى بالمشكك لانه يشكك الناظر فيه فى انه من المشترك اللفظى - من حيث تفاوت افراد- او من المتواطى- من جهة تشاركها فى معناها- والمراد من الافراد فى قوله ان ساوت الافراد (الخ) ما هو اعم من الافراد العينية والذهنية والتشكيك والتواطى بهذا المعنى من صفات المعانى و يتصف بهما الالفاظ بالتبع و قد يراد بهما فى عرف علماء الادب و الاصول ان يكون اللفظ متفاوتة الدلالة والمرآتية بالنسبة الى معانيه او متساوية الدلالة بالنسبة اليها بان تكون الافراد متفاوتة فى الظهور والخفاء فى فهمها من اللفظ او غير متفاوتة فيه وبهذا الاعتبار يقسمون التشكيك الى البدوى الغير المضرو المضر الاجمالى و الى المضر المبين المدم ويعنون بالاول ان يزول التشكيك بعد التأمل والثانى ان يكون خفاء الفرد يجمله بحيث اذا اطلق اللفظ بشك المخاطب شكاً مستمراً فى ارادته من اللفظ وعدم ارادته منه فقد اضر التشكيك بظاهر اللفظ المطاق من جهة ان اللفظ صار بالنسبة اليه مجملاً والثالث ان يصل الخفاء بعرتبة يضر بالاطلاق بل يخرج عن المراد فيحكم المخاطب بمجرد سماعه ان هذا الفرد غير مراد و هما بهذا المعنى من صفات الالفاظ بالذات و يتصف المعانى بهما بالتبع ولما كان نظر المنطقى فى الالفاظ تتبع المعانى و نظر الاديب بالعكس لاحظ الاول حال المعنى فى التسمية بالمشكك وراعى الثانى حال اللفظ فيها

قوله (قده) باولوية الخ (ص ١٦)

قيل الفرق بين الاقسام المذكورة هو ان الازيدية والاقصية قد تخص بالكدم

(١٥٦)

المتصل و الاكثرية و الاقلية بالكم المنفصل و الاشدية و الاضعفية بالكيف كما اشير اليه في المتن .. و الاولوية و خلافها و الاقوية و مقابلها اقل تناولا و شمولاً من الاقدمية و الاخرية من حيث ان صدق الوجود على حركة الافلاك اقدم من صدقه على الانواع العنصرية لمكان عليتها لها و ليس اقوى ولا اولى منه لانها لكونها جواهر اقوى وجوداً من الحركة التي هي من الاعراض الغير القارة و يمكن ان يقل ان صدق الوجود على العلة بما هي علة اذا كانت ايجابية يجب ان يكون اشد و اولى و اقدم و اقوى و اكمل و اتم من صدقه على المعلول بما هو معلول و لذلك جعل الكمال و النقص جامعاً لجميع انواع الاختلاف التشكيكي و لكن لما كانت عليتها بالنسبة اليها اعدادية لا ايجابية فلذلك تكون هي انقص تحصلاً منها اي من الجواهر المادية و الانواع العنصرية و لا يضر ذلك بعليتها الاعدادية ، و يمكن ان يكون السرفيه انها بما هي علة ليست انقص وجوداً من معلولها بل من جهة اخرى ليست جهة عليتها لان العلة في الحقيقة انما هي حركتها الجوهرية الذاتية التي هي متحدة الوجود مع ذاتها الجوهرية النورية التي هي اقوى و اتم من العنصریات فالنقصان من جهة حركتها العرضية التي هي ليست بالحقيقة علة بل اماراة عليها فتدبر

(ص ١٦)

قوله (قده) بالعامى و الخاصى الخ

اقسام التشكيك باعتبار الوجود اكثر مما اشار اليه المصنف (قده) فانه منقسم عندهم الى العامى و الخاصى و خاص الخاصى و اخص الخواصى و صفاء خلاصة خاص الخاصى و صفاء خلاصة اخص الخواصى و يعنون بالاول ان يكون صدق مفهوم من المفاهيم مثل مفهوم الوجود و النور بالنسبة الى افرادهم متفاوتة باحد انواع التفاوت التشكيكى و الثانى ان تكون الحقيقة التي فى قبال ذلك المفهوم و ينتزع هو عنها من دون حيثية تقييدية ذات مراتب متفاوتة و درجات متفاضلة و تكون تلك الحقيقة البسيطة بوحدها سارية فى جميع مراتبها و درجاتها مع تفاوت ظهوراتها فيها بحيث يكون ما به الاشتراك فى تلك المراتب عين ما به الامتياز فيها كما فى حقيقة النور بالنسبة الى مراتبها الشديدة و الضعيفة و يعنون بالثالث ان يكون ما يحكى عنه ذاك المفهوم بالحقيقة منحصراً فى مصداق و احدى اصل فارد و ليس له افراد متبانية و لا

(١٥٧)

مراتب متكثرة متفاضلة بل لا يكون له الا حقيقة واحدة هي الاصل و العاكس والمضى و الشاخص و الباقي فروعه و عكوسه و افيائه و اظلاله و بالراسع ان يكون كذلك و لكن مع كون ما سوى تلك الحقيقة كثنائية ما يراه الاحول و بالخامس ان لا يكون التفاوت و التشكيك في تلك الحقيقة اصلا بل في اطوارها و ظهوراتها و بالسادس ان يكون التشكيك في الوجود بمعنى المنسوب الى الوجود كما ذهب اليه المحقق الدواني مقتنصا اياه من ذوق المتألهين و بالسابع ان تكون الحقيقة منزهة عن الكثرة و الوحدة المقابلة لها و عن الجمع بينهما و يكون التفاوت فيها في عين كونه في ظهوراتها. و في ظهوراتها في عين كونه فيها و يصح سلب ذلك عنها في عين اثباتها و الى الاربعة الاخيرة من هذه الاقسام اشار القائل بقوله:

كل ما في الكون وهم او خيال او عكوس في المرايا او ظلال
و يمكن ارجاع الخاصي بهذا المعنى الى الخاص الخاصي بجعل مراتب الحقيقة
بعضها كالعكس و الاصل و الباقي كفرعه و اظلاله بل يمكن ارجاع بعض هذه الاقسام
الى بعض و ان يجعل ما لم يذكر في الكتاب من الاقسام مندرجا فيما ذكر فيه و ان كان
لا يخلو عن تكلف ما فتبصر

(ص ١٦)

قوله كما في نفسه التفاوت الخ

لا بد في التشكيك من تحقق امور: منها المفهوم الذي يكون متفاوتا بالصدق بالنسبة
الى افراد او الحقيقة التي تختلف ظهوراتها و متفاوتا اطوارها مثل مفهومي النور
و الوجود او حقيقتهم و منها الافراد و المصاديق التي يتحقق بالنسبة اليها التفاوت او
المراتب التي يكون فيها التفاضل و التفاوت و ذلك مثل افراد الوجود و النور او
مراتب حقيقتهم المطلقة المحيطة الواسعة و منها ما به التفاوت و هو الذي بسببه
يحصل الاختلاف بين افراد المفهوم الكلي في صدقه عليها و ذلك مثل
القوالب و العوارض و نحوها التي بسببها يتفاوت صدق مفهومي النور و السواد على
مصاديقهما عند من يمنع التشكيك في الذاتيات و هذا قد يكون غير ما فيه الاختلاف
و التفاوت كما في المثال المذكور فان ما فيه التفاوت فيه مفهومي النور و السواد مثلا

وما به التفاوت ما ذكر من القوابل و العوارض او الفصول المقسمة او الحدود والفردية و الهاذيات الشخصية عند الطائفة المشائية كما فصل في الزبر الفلسفية و الكتب الحكمية و قد يكون عين ما فيه التفاوت كما في حقيقة النور و الوجود عند الفهلويين من الحكماء الالهيين فان ما فيه التفاوت فيهما الحقيقة المحيطة انوار النورية و الوجودية وما به التفاوت ايضاً تلك الحقيقة باعتبار مراتبها المتفاوتة و درجاتها الرفيعة التي لانزبد عليها تحققاتهم انهم قد يعبرون عن ما به التفاوت بما فيه التفاوت ايضاً كما عبر عنه به صاحب الاسفار (قده) في بعض كلماته والامر فيه حين بعد وضوح المراد (١) و التشكيك في الماهيات و المفاهيم كلها من قبيل الاول و التشكيك في الوجود عند ارباب التحقيق من الفاعلين باصالة الوجود و اعتبارية الماهيات عند من ينفي التشكيك في الذاتيات و من قبيل الثاني عند من يجوز في غالب المشككات و كذا في حقيقة النور و الوجود و امثالهما مما يكون ذا مراتب و درجات اوله اطوار و مقامات عند ابناء الحق و الحقيقة من الفاعلين باصالة الوجود و اعتبارية الماهيات فمن ذهب منهم الى ان افراد الوجود متباينة بالذات يكون التشكيك في الوجود عنده من قبيل العامي و عند الفاعلين بان الوجود ذو مراتب و درجات و ليس له افراد متباينة الذات من قبيل الخاصي فتدبر

قوله (قده) وما به التفاوت ايضاً كثرات الخ (ص ١٦-١٧)

هذا من سعة نور الوجود حيث ان حقيقة الوحدة عين حقيقة الوجود التي وسعت كل شئ حتى مقابلها و نقيضها رحمة و علما فسيحان من ربط الوحدة بالكثرة و الكثرة بالوحدة وهو في ذاته منزله عن الامر بن خارج عن الحدين فتدبر

(١) و التشكيك في الماهيات و المفاهيم كلها من قبيل الاول عند الفاعلين باصالة الوجود و اعتبارية الماهية لكن عند من ذهب الى تباين افراد الوجود بالذات كما نسب الى طائفة من المشايين و نفى التشكيك في الذاتيات يكون التشكيك في الوجود عندهم من اقسام التشكيك العام و عند الداهيين الى انه ذو مراتب متفاوتة من قبيل الخاصي (خ)

(١٥٩)

(ص ١٧)

قوله (قده) فانه زمالى الخ
والايلزم ان يكون للزمان زمان وهو ظاهر الاستحالة

(ص ١٧)

قوله (قده) فان كان بامور زائدة الخ
التفاوت فى امثال هذا يرجع الى تفاوت مصاديق المعنى المشكك فى اظهار آثاره
لاجل الامور الخارجية عنه كما اشرنا اليه لالى اصل المعنى باعتبار ذاته

(ص ١٧)

قوله (قده) بالتشكيك العام الخ
سمى هذا بالتشكيك العام لما ذكر فى الكتاب وبالعامى ايضا من جهة ان العامة
لا يعرفون سواء كما ان الثانى سمي بالخاص لكونه اخص من الاول والخاصى من اجل
نظن الخاصة به

(ص ١٧)

قوله (قده) ففى هذه الانوار الخ
ان هذا الكلام منه (قده) لدفع ما يمكن ان يقال بانه مابه التفاوت اذا كان العوارض
والزوائد فننقل الكلام اليها فان كان التفاوت فيها بعوارض اخرى فيجب ان ينتهى الامر
بالاخرة الى مفهوم يكون فيه و بنفسه التفاوت لوجوب انتهاء كل ما بالعرض الى ما
بالذات فلا يؤل هذا التشكيك الى التواطوء مطلقا كما ادعيتهم وبين الدفع هو ان وجوب
الانتهاء الى ما يكون فى ذاته وبذاته التفاوت مسلم الا انه لا يلزم ان يكون من سنخ المفاهيم
والماهيات بل تتناخ الرواحل كلها على باب الوجودات ويرجع التفاوت بالشدة والضعف
والعلية والمعلوية و نحوها من انحاء التشكيكات فبهذه الامور الى وجوداتها لا الى
مهيئاتها ومفاهيمها لانها كلها فى حد سواء فى نفى التشكيك عنها لانها امور سرابية مضيقه مبهمه
ليس لها العرض العريض حتى تختلف ظهوراتها وتتفاوت درجاتها سيما بناء على نفى التشكيك
فى الذاتيات فاذا رجع التفاوت الى الوجود لا يحصل التفاضل فى صدق الماهيات من حيث
هى حتى يتحقق التشكيك فيها فثبت ما قلنا من ان مرجع هذا التشكيك الى التواطوء
وهذا ايضا احد الادلة الدالة على اصالة الوجود واعتبارية الماهية كما اشار اليه المصنف فى
منظومته فى الحكمة بقوله :

مع عدم التشكيك فى المهيبة

كذ الزوم السبق فى العلية

ويمكن ان يكون اشارة الى بيان مابه التفاوت فى هذه الامور او يكون اشارة الى

(١٦٠)

هذا الدليل ايضا وليس كما توهمه بعض تلامذة المصنف من انه دفع لما يتوهم من ان الماهية حينئذ تكون متحققة لا الوجود ادلا مساس لهذا التوهم بما ذكره اصلا حتى يحتاج في ذبه الى هذا الكلام كما لا يخفى فتأمل

قوله (قده) والنور الحقيقي الخ (ص ١٧)

القييد بالحقيقي اما لخراج العرضي حيث ذكر ان التفاوت فيه باعتبار القوابل اولا لخراج مفهوم النور لما ذكرنا من ان جميع الماهيات والمفاهيم في حد سوله في نفى التشكيك عنها بانحائه بناء على ماهو التحقيق عندنا وعنده من اعتبارية الماهية واصالة الوجود وانما نسب ذلك القول الى شيخ اتباع الاشراقين والرواقيين مع ذهاب فهاوية الحكماء اليه ايضا من جهة اتحاد حقيقة النور مع حقيقة الوجود عندهم لانه (قده) لما ذهب الى اعتبارية الوجود واصالة الماهية لم يكن للموجود عنده حقيقة خارجية وافراد عينية ومراتب متفاضلة حتى يتشكك بالتشكيك الخاص بل كان دجري هذا التشكيك و مورده عنده محصورا في حقيقة النور و ما شابهها من الحقائق التي لها تحقق خارجي و وحدة انبساطية و حقيقة كلية سمعية فانساب هذا القول اليه دون غيره من جهة انه لا يقول بتحقيق هذا التشكيك في الوجود بخلاف الفيلسوفين او لانه محيي طريقة حكماء الفرس والاشراق في قاعدة النور والظلمة وغيرها من القواعد الاشراقية ولكن لا يخفى انه لما كان الفرق بين الماهية والحقيقة عندهم من جهة اعتبار الوجود في الحقيقة دون الماهية اي الحقيقة عند هؤلاء هي الماهية مع اعتبار الوجود معها فاذا انتفى التشكيك عن مفهوم النور ومهميته لما اشرنا اليه فيرجع التشكيك في النور في الحقيقة الى حقيقة الوجود التي تناخ على بابها الراجل فلو لم تكن للموجود حقيقة كما يقول المحجوبون لم يتحقق التشكيك في حقيقة النور ايضا فمن لم يجعل الله له نورا فما له من نور

قوله (قده) حقيقة الوجود هكذا (ص ١٧)

مراده (قده) من المحققين من الحكماء هم القائلون باصالة الوجود واعتبارية الماهية وسرايتها وانها ذو مراتب متفاوتة ودرجات متفاضلة وليس له افراد متباينة و

(١٦١)

مراده من حقيقة الوجود ما في قبال مفهومه اى حقيقته العينية التى يحكى عنها مفهومه فان حقيقة الوجود كما اشرنا اليه قد تطلق ويراد بها ما في قبال مفهومه وقد تطلق ويراد بها ما في قبال الظل وقد تطلق على ما يقابل ثاية ما يراه الاحول وقد مر بيان ذلك فى تحقيق اقسام التشكيك وللوجود عند ارباب التحقيق كثران احديهما الكثرة النورية الحاصلة بنفس حقيقة النورية ودرجاتها الرفيعة ومراتبها المتفاضلة بالشدة والضعف والكمال والنقص وثانيهما الكثرة الظلمانية الحاصلة فى قاعدة مخروط نوره من اختلاط تلك الحقيقة مع الوان زجاجات الماهيات وولوجها فى اوعية اعيان الممكنات كما يجيء انشاء الله تعالى شرح ذلك فى محله فتبصر

قوله (قده) وجه حصرا لنسب الخ (ص ١٨)

ما افاده انما هو باعتبار الصدق والحمل الذى لا يتحقق الا فى المفردات دون القضايا وهو يستعمل بعلى رقد يعتبر بحسب التحقق والوجود ويستعمل بغيره فيجوز (اى تلك النسب الاربع بعينها) فى القضايا بهذا الاعتبار واقتصر (بده) على بين الاول فقط لبناء الكتاب على الاختصار ثم فى حصر النسب فى الاربع اشكال مشهور تمرض به فى شرح المطالع وغيره وهو النقض بنقايض المفاهيم العامة مثل الشئ والممكن العام ونحوهما حيث انهما مما لا يصدقان على شئ حتى يكون بينهما التساوى وليس بينهما سائر النسب كما هو ظاهر واجيب عن النقض بوجوه منها ان عدا مثال هذه المفاهيم من الكليات على سبيل التوسع حيث ان اللفظ الموضوع لها الفاظ ظهر تحتها عدم الصرف والاشياء المحض ومقصودهم بيان النسب المكليات الصديقة على الاشياء لا مطلقا فلا نقض بها اصلا ومنها ان هذه المفاهيم مما لها افراد فرضية وان كان من قبيل فرض ممتنع بطريق الاضافة وليست من قبيل المفاهيم الجزئية التى لا يمكن فرض الافراد لها بل يكون فرض الافراد لها من قبيل فرض ممتنع (بطريق التوسيف) فاذا تحقق لها الافراد ولو فرضاً فيتحقق بينها التساوى اصدقها على تلك الافراد ولو بنحو الفرض والتقدير فان النفس اكونها من عالم القدرة والامر الالهى لها اقتدار فرضى م نفسها وفرض عدم الذهن وما فيه فيندفع النقض بها راسا ومنها ان تلك المفاهيم لما كانت مشمولة

(١٦٢)

لنور الوجود في الذهن تكون بهذا الاعتبار من اقسام نقايضها مثل الشيء والممكن العام ونحوهما ويتحقق لها افراد ذهنية ويكون بينها احدى النسب الاربع بلحاظ تلك الافراد وان كانت من حيث المحكى بها عنها ومع قطع النظر عن وجودها في الذهن باطلاات صرفة واعداها محضة غير صادقة على شيء اصلا فهي بوجه نظير المجهول مطلقا ليس لها افراد بالنظر الى المحكى عنه ولها افراد بالنظر الى الحكاية ولا يخفى عليك ما في بعض هذه الاجوبة من الاختلال والله اعلم بحقيقة الحال

قوله (قده) ثم النقضان الخ (ص ١٨)

في كون نقيض المتساويين متساويين وكذا في كون نقيض الاعم و الاخص مطلقا كذلك ولكن بعكس العينين سوألان مذكوران مع جوابهما في الكتب المبسوطة طويلا عن ذكرهما كشحالاختصار

قوله (قده) سرت الخ (ص ١٨)

اورد الكاتب على هذه القاعدة بلزوم اجتماع النقيضين منها في نقيض الممكن الخاص والممكن العام ونحوهما من جهة ان الممكن الخاص اخص من ممكن العام فلو كان نقيض الاعم اخص لكان كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ليس بممكن بالامكان الخاص ولكن كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام لانه اما واجب او ممتنع وكل واحد منهما ممكن بالامكان العام فنقول كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ليس بممكن بالامكان الخاص وكل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام فينتج كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهي ممكن بالامكان العام وهذا اجتماع النقيضين ، و اجاب عنه شارح المطالع بان المراد من قوله كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو اما واجب او ممتنع ان كان موجبة سالبة الموضوع فلا نسلم صدقها وان كان المراد منه موجبة معدولة الموضوع فمسلم ولسكن الانتاج ممنوع فان القضية اللازمة سالبة الطرفين فلا يتحد الوسط ، واجيب عنه باجوبة اخرى مذكورة في حواشي السيد الشريف و اجاب عنه بعض البارعين بما يقرب الجواب

(١٦٣)

المذكور تقريره مع تلخيص وتنقيح هو ان لا نسلم ان كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام لصدق نقيضه وهو ان بعض ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ليس بممكن بالامكان العام لانه عكس قولناكل ما ليس بممكن بالامكان العام ليس بممكن بالامكان الخاص والاصل صادق فرضا فكندا العكس قوله كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو اما واجب او ممتنع قلنا لا نسلم ذلك لان بعض ما ليس بممكن بالامكان الخاص هو ما ليس بممكن بالامكان العام وهو ليس بواجب ولا ممتنع لان كل واجب او ممتنع فهو ممكن بالامكان العام انتهى فتأمل .

(ص ١٨)

قوله (قده) تشبيه لالتصاف الخ

قل هذا من باب التشبيه البليغ فتدبر .

(ص ١٩)

قوله (قده) والتباين الكلى الخ

قل بعض المحققين اعلم ان النسبة بين احد المتساويين ونقيض الآخر وبين نقيض الاعم وعين الاخص مطلقا هي المباينة الكلية وبين عين الاعم ونقيض الاخص كالحيوان واللا انسان هي العموم من وجه واحد المتباينين اخص من نقيض الآخر مطلقا والاعم من وجه ينفك عن نقيض صاحبه حيث جامعهم فاما ان يكون اعم منه مطلقا كالحيوان مع قبيض اللا انسان او من وجه كالحيوان مع نقيض الايض انتهى .

اقول ما افاده في النسبة بين عين الاعم ونقيض الاخص مطلقا منقوض بالامكان العام والخاص ، فان الاول اعم مطلقا من الثاني مع ان النسبة بين عين الاعم اى الامكان العام ونقيض الاخص اى اللاممكن بالامكان الخاص عموم وخصوص مطلق لان ما ليس بممكن بالامكان الخاص اما واجب او ممتنع وهما اخص من الممكن العام على ما توهم ودفع هذا النقص بما حقق آنفا من ان ما ليس بممكن بالامكان الخاص اعم من الواجب والممتنع بالوجه الذى مر ذكره فتبصر .

(ص ١٩)

قوله (قده) ويوصف الكلى الخ

انما سمي الاول بالمنطقى لان المنطقى انما يبحث عن هذا المعنى وسمى الثانى بالطبيعى لانه طبيعة من الطبائع اى حقيقة من الحقايق والثالث بالعقلى لعدم وجوده

(١٦٤)

الافى العقل خلافا للرجل الهمداني وقدم المنطقى على الطبيعى والعقلى لانه الكلى الحقيقى دون قسيميه وقدم الطبيعى على العقلى لانه موجود فى الخارج والفرد واسطة العروض له لاسطة فى الثبوت على ماهو التحقيق دون العقلى .

قوله (قدّم) والحمل الاولى الخ (ص ١٩)

كما ان عوارض الكثرة التقابل والغيرية كذلك من العوارض الذاتية للوحدة الحمل والهوية الا انه لابد فى الحمل مضافا الى جهة الوحدة والاتحاد من جهة الغيرية والتخالف اذ مع الوحدة المحضة والاتحاد الصرف لا يفيد الحمل اصلا بل قيل انه لا يتحقق من جهة ان مع الوحدة الصرفة لا يتحقق الموضوع وبانقضاءه ينتفى المحمول والحمل ايضا وكذا مع المباشرة المحضة لا يمكن تحقق الحمل الصحيح فلو كان جهة الوحدة امرا حقيقيا اى المفهوم وجهة المباشرة امراً اعتباريا اى احد ظ نوع من المغايرة الاعتبارية كمغايرة الاجمال والتفصيل (فى حمل الحد على المحدود) وكما لحظة الشئ بحيث يمكن ان يكون غيره فى ذاته او بحيث يمكن ان يسلب عن نفسه وملاحظته لا كذلك (فى حمل الشئ على نفسه)؛ سمي الحمل بالاولى الذاتى لاولية صدقه وعدم جريانه الافى الذاتيات ولو كانت جهة الوحدة والمغايرة كلناهما حقيقة يتبين بان تكون جهة الاتحاد والوحدة الوجود وجهة الاثنينية والمغايرة المفهوم سمي الحمل بالشايم الصناعى لشيوعه فى الصناعات والعلوم من جهة انها باحثة عن العوارض الذاتية لموضوعاتها وحمل تلك العوارض على الموضوعات انما هو بهذا الحمل وهذا التقسيم للحمل انما هو باعتبار احد ظ جهة الوحدة والمغايرة وقد يسمونه باعتبار اخر الى الحمل بالمواطة والحمل بالاشتقاق ويسمى الاول بحمل هو هو و«حمل على» والثانى بحمل ذو هو و«حمل فى» ايضا وذلك من جهة ان بعض المفاهيم مثل النطق والضحك ونحوهما مما يحتاج فى حمله الى الاشتقاق او واسطة كلمة ذوا ما يراد فيها وما فى معناها ويفيد فائدتها ، ولا يحمل بدون ذلك وهذا الاعتبار يسمى حمله بالحمل بالاشتقاق وبحمل ذو هو، وبعضها مما لا يحتاج فى حمله الى ذلك وهو المحمول بالحقيقة الذى يعطى موضوعه اسمه وحده ويسمى حمله بالحمل بالمواطة لتواطؤ المحمول والموضوع وتوافقها من جهة عدم اشتغال المحمول على ماهو خارج عنه بخلاف حمل ذو هو لاشتغاله على كلمة ذو ونحوها مما هو خارج

(١٦٥)

عن المحمول ولكن يجب ان يعلم ان المحمول بالحمل الاشتقاقى انما هو المبادى لا المشتقات بل حملها على الموضوعات انما هو من قبيل حمل المواطة وحمل هو هو ثم ان حمل الاعم على الاخص يكون بالطبع بخلاف حمل الاخص عليه وبهذا الاعتبار يمكن ان ينقسم الحمل الى ما بالطبع والى ما لا بالطبع كما ان ينسب الى الشى بتوسيط اللام كما يقال المال لزيد ويسميه بعضهم بحمل اللام وحمل الكلى على جزئياته يكون دائما بالحمل الشايع الصناعى كما ان المعتر فى حمله عليها عندهم الحمل المواطة لا الحمل بالاشتقاق وذو هو واختار (قده) تعريف الثلاثة بما فى الكتاب ايشير اجمالا الى مفهوم الحمل وبعض اقسامه لمكان اعتبار الحمل فى مدلول الكلى ومفهومه .

(ص ١٩)

قوله (قده) وعلى الاول الخ

اى على تقدير كون كلى مخفف كلى بتشديد الياء واللام، فاللام فى شايع الحمل للتبليط والمعنى ان الطبيعى والعقل كونهما كليا انما هو من اجل حمل الكلى عليهما بالحمل الشايع لا بالحمل الارلى و على الثانى اى على تقدير كونه امرأ من و كل بكل فاللام للاختصاص بمعنى اختصاصهما بالحمل الشايع للاختصاص بهما وقيل بالعكس بجعل الاختصاص نسيما فتدبر .

(ص ٢٠)

قوله و لا يعتبر الذات فى المشتق

هذا هو المختار لارباب التحقيق و التدقيق و فيه قولان اخران احدهما اعتبار الذات فى المشتق مطلقا والاخر التفصيل بين اسماء الالات ونحوها و بين غيرها و اختيار اعتبارها فيها و عدم الاعتبار فى غيرها و استبدال الفاظ بالتبادر اى تبادر القدر المشترك بين البسيط والمركب من المشتقات وهو واجد المبدء الذى يعبر عنه فى الفارسية (بداراى كذا مثلا) الصادق بمعنى واحد على المبادى و موضوعاتها، و بان المعتبر فيه ان كان مفهوم الذات و الشى و نحوهما يلزم منه اعتبار العرض العام فى الفصل كالمناطق و ان كان مصداق هذه المفاهيم من الذوات الخاصة يلزم منه اعتبار النوع فى الفصل مثل الناطق و انقلاب مادة الامكان الخاص الى الضرورة و حصر جميع القضايا فى الضرورية لان الذات التى لها الكتابة مثلا هى الانسان و ثبوت الشى لنفسه بالضرورة لا بالامكان. و قيل هذا المحذور يلزم فى الاول ايضا لان ثبوت الشيئية و الذات لمصاديقها

انما يكون بالضرورة ايضا لا بالامكان، او انحلال عقد الحمل في مثل قولنا الانسان كاتب الى قضيتين احديهما و هي قولنا الانسان انسان ضرورية و الاخرى و هي قولنا الانسان له الكتابة ممكنة وهذا مخالف للوجدان و لما تطابقت عليه السنة علماء فن الميزان.. وبانه يلزم من اعتبار الذات فيه تكررها في مثل الانسان ابيض او اسود و نحو ذلك. وبانه قد ثبت عند كثير من محققى الفلاسفة اتحاد العرض والعرضى وكذا خبر المعلم الاول ارسطاطا ليس عن المقولات بالمشتقات: فعبّر عن الكم بالكمم وعن الكيف بالكيف وهكذا فى البواقي ولا يتم هذا الا ببساطة مدلول المشتق وبانه على تقدير التركيب لا يكون حملة على المبادئ مثل حمل الابيض على البياض مثلا و على الموصوف بها مثل الجسم بمعنى واحد - مع انا نطلقه على الجميع بمعنى واحد وبانه يلزم منه توصيف الاعم بالاخس و ان يكون اطلاق مثل العالم و القادر عليه تعالى على سبيل التجريد الى غير ذلك من المحذورات واعترض على المذكورات بان اعتبار عرض العام فى الفصول المنطقية التى هى من اظهر خواص الفصول الحقيقية واقرب لوازمها و ليست بفصول حقيقة؛ ليس بضائر اصلا و ان الموضوع على تقدير اعتبار مصداق الدات؛ الذات المطلقة و المحمول الذات المقيدة بالموصف فلا يلزم الاقلاب لجواز ان لا يكون ثبوت الوصف ضروريا للذات وبان انحلال عقد الوضع الى قضيتين و كذا تكرر الذات انما يلزم لو اعتبر فى المشتق مصداق الذات و الشئ لا مفهومهما وبان اتحاد العرض والعرضى على تقدير تسليمهما انما هو بحسب المصداق لا بحسب المفهوم، والنزاع فى باب المشتق انما هو فى بساطته و تركيبه بحسب المفهوم و تعبير المعلم الاول مع انه مما لا يمكن ان يكون بمجرد دليله فى مثل هذه المسئلة لعله كان باعتبار اشتغال المشتقات من المقولات عليها او من جهة خصوصية فى لغته او من جهة اشتباه المترجمين وبان كون اطلاق المشتق على المبادئ وموضوعاتها بمعنى واحد غير مسلم عند القائل بالتركيب ولزوم تجريد المشتق عن الذات عند اطلاقه عليه تعالى انما بالنظر الى قيام البرهان ولا ربط له بمدلول اللفظ

واجيب عن هذه الاعتراضات بما ذكره يؤدى الى الاطناب و اشار الى بعضها المصنف

(١٦٧)

في حاشية الاسفار والحق ان بساطة مدلول المشتقات مما يشهد به الوجدان الصريح و
الفهم الصحيح وما ذكر كان من قبيل المنبهات فلا يقدح فيه امثال المناقشات ومما ينبغي عليه ايضا
ان قولنا الانسان : أطلق او ضاحك او نحوهما في معنى قولنا الانسان له النطق او الضحك او ذو
نطق وضحك ولا شك ان هذه الجملة لا تدل الا على مجرد ثبوت النطق والضحك للانسان
لا ثبوت ماهو مركب من الذات والصفة فكذلك ماهو بمعناه وذلك قيل ان كلمة ذو ونحوها
لمجرد النسبة وان ما يذكر في التعبير عن مداليل المشتقات من الذات وغيرها انما هو
ليبين مرجع الضمير المستتر فيها ولا يكون جزء من مداليلها وكذا ينبغي عليه وقوع التعبير عن
مداليلها في غير اللغة العربية بمفاهيم بسيطة قابلة المحمل على المبادئ والموضوعات من غير
تاويل مثل «دار او هست، ودارنده، وزندة، وداو او توانا» وامثال ذلك وانما الفرق بين المبادئ و
المشتقات منها بما رآخر لا ربط له بالبساطة والتركيب وهوان الالفاظ الموضوعات للمبادئ انما
وضعت لها من حيث كونها مأخوذة وحدها الى مجردة عن الارتباط بموضوعاتها وعن القيام
بالموصوفات بها لانها غالبا من المعاني الحديثة النعتية المصدرية ومن الموجودات الربطية
من حيث مفاهيمها الذهنية المصدرية او من الموجودات الربطية القائمة بالغير وهي متحدة
بموضوعاتها في نحو من الوجود ومغايرة معها في نحو اخر منه ، ويمكن اخذها واحدا
من حيث ارتباطها بالموصوفات واتحادها معها من حيث مغايرتها لياها ولا شك انها من الحيشية
الثانية اى من جهة مباينتها مع الموصوفات آتية عن الحمل والاتحاد معها من الجهة الاولى
غير آتية عنه والمشتقات انما وضعت لها من حيث كونها مرتبطة بالموصوفات وقائمة بها او
بذواتها وقابلة للحمل عليها وعلى ذواتها من دون ان يكون مداليلها مركبة عن الذات و
الصفة او شى اخر بل ما يذكر في التعبير عنها من الذات ونحوها فانما هي الاشارة الى اخذها
كذلك اى مرتبطة بموضوعاتها وقائمة بها وبذواتها لا من حيث كونها فقط ووحدها وهكذا
الامر في المبادئ التى لها وحدة حقيقية جمعية ودرجات رفيعة ومراتب متفاصلة ولها احكاميات
ذهنية اعتبارية انتزاعية وافراد او مراتب متصلة عينية وهي باعتبار حكاياتها الذهنية امور
نعتية او ناعتية قائمة بغيرها وباعتبار مراتبها المتصلة قائمة بذاتها ومقومة لغيرها فتؤخذ
تارة من حيث كونها وحدها ومجردة عن الارتباط بغيرها ويوضع لها لفظ مثل لفظ الوجود
والنور ونحوها وتارة من حيث الارتباط بالغير او القيام به او بذواتها ويوضع لها لفظ اخر

(١٦٨)

مشتق من الاول كلفظ المنور والموجود ونحوهما من دون ان يؤخذ في مداليلها الذات ونحوها هذا مجمل ما تطابقت عليه السنة اهل التحقيق والبسط في الكلام يطلب مما حققناه في حواشينا على منظومة الحكمة.

قوله (قده) بل مدلوله الخ (ص ٢٠)

قيل وذلك مثل واجد المبدء والمتصف به ونحوهما اعم من ان يكون كواجدية الشئ لنفسه وانصافه بهار كواجدية الشئ لغيره او انصافه بغيره

قوله (قده) بين البسيط والمركب الخ (ص ٢٠)

اي كالمبادئ انفسها وكالواجب تعالى والعقول والنفوس المجردة على ما هو التحقيق من كونها وجودات صرفة وانبات محضة وكذا الفصول البسيطة ونحوها

قوله (قده) وقس عليه (ص ٢٠)

مثل ان مفهوم الجنس وهو الجنسية يسمى منطقيا ومعرّضه مثل الحيوان يسمى طبيعيا ومجموع العارض والمعرض عقليا وهكذا في البواقي

قوله (قده) وهو انه لذلك الخ (ص ٢٠)

ان قلت ما ذكره في المقام بنا في ما افاده سابقا من ان المعقولات الثانية المنطقية خارجية فما التوفيق بين القولين قلت المذكور في المقام نفى كونها خارجية بان يكون لها ما بازاء في الخارج بالذات ومن حيث هي هي وما ذكر في السابق اراد به انها خارجية من جهة كونها هيئة للامر الخارجى التى هي النفس وتتبع كونها فيها او انها خارجية بمعنى وجود امر في الخارج اذا حصل في النفس وقشرها العقل انتزع منها هذه الامور فان خارجية كل شئ بحسبه او غير ذلك مما اشرنا اليه سابقا فلا تهافت بين الاربين ولا تخالف بين القولين

قوله (قده) اذا الشئ ما لم يتشخص الخ (ص ٢٠)

اي لم يوجد في الخارج بوجود يترتب عايه آثاره والا فالوجود في النفس ايضا موجود خارجى بوجه كما مر والتحقيق ان المفاهيم الكلية لها اعتباران احدهما اعتبارها من حيث وجودها في نفس مشخصة خارجية وكونها من هيأتها وهي بهذا الاعتبار من الموجودات الخارجية بعين خارجية النفس ومتشخصة بعين تشخصها والثاني اعتبارها

(١٦٩)

من حيث مفاهيمها الكلية مع قطع النظر عن وجودها فيها وهي بهذا الاعتبار كليات غير مشخصات وهذا إنما هو على مذاق القوم واما على مذاق ابناء التحقيق فقد دمرت الإشارة الى ان مناط الكلية عندهم بالصفة العقلية أي بالوجود العقلي المحيط الواسع الذي لا ينافي الوحدة و التخصيص و ان الماهيات الذهنية من حيث انها هي هي ليست بكلية و لا جزئية وسبب ان تحقيق ذلك في مبحث الوجود الذهني انشاء الله تعالى

قوله (قده) و الكلية معتبرة فيه الخ (ص ٢٠)

فيها ايماء الى وجه آخر وهو ان الكلي العقلي معتبر فيها الكلية وهي غير موجودة فسي الخارج فالعقل ايضاً كذلك

قوله (قده) و انما الخلاف الخ (ص ٢٠)

وهذا قول آخر سيشير اليه المصنف وهو في غاية السخافة وهو القول بوجوده (مع وحدته العددية) في جميع الافراد واتصافه بالمتخالفات و الاضداد كما توهمه الرجل الذي صانفه الشيخ (قده) بمدينة همدان

قوله (قده) عند اعتول الجزئية الخ (ص ٢٠)

أي القول المقيدة المشوبة بالوهم و اما القول المطلقة الكلية التي وسع كرسيها السموات و الارض المنورة بنور العقل فالماهيات و الايمان الثابتة ما شئت رائحة الوجود عندهم اصلاً بل ان هي الا اسماء سميتوها انتهم و آباءكم ما انزل الله بهامن سلطان .

قوله (قده) لانه ماهية الشيء الخ (ص ٢٠)

قيل ان مراده من المهمية، المهمة من حيث هي هي و هي اعتبارية عند الجميع فلا يقل ان ما ذكره مبني على اصالة الوجود واعتبارية المهمية وهي غير مسلمة عند الكل ثم ان ما افاده في المقام يدل على ان الكلي الطبيعي عنده نفس الطبيعة من حيث هي هي لا من حيث كونها معروضة الملكية أي مقيدة بها بان يكون التقيد جزءاً والقد خرجا كما ذهب اليه شلوح المطالع الا ان يقدر في الكلام لانه المهمية المعروضة للملكية للشيء او يقال حذفه لوضوح الاحتياج اليه فنامل

قوله (قده) و لا نستدل بالجزئية الخ (ص ٢١)

المستدل بالجزئية كثير من المناخرين كصاحب المطالع وائرايه

(١٧٠)

قوله (قده) اذ ليس الالبشرط الخ
(ص ٢١)
و الال تسلسل الامر بغير نهاية لانه اذا كان جزء خارجياً لكان موجوداً مشخصاً لامتناع
تقوم الموجود بالمدوم و الشئ ما لم يتشخص لم يوجد فيكون الالبشرط جزء
خارجياً له ايضاً وهكذا ، وقد يستدل على وجود الظبي في الخارج بشتراك افراد
الخارجية في آثاره واستضافتها بانواره فتامل

قوله (قده) واسطة في العروض الخ (ص ٢١)

قيل للواسطة في العروض اطلاقان احدهما ما اشار اليه في المقام وهي التي
تكون منشأ للانصاف بالعرض بحيث يصح سلب الشئ الذي هي واسطة لانصاف ذي
الواسطة به عن ذي الواسطة على اقسامها التي اشار اليها في الكتاب متناً وهامشاً و
الفرق بينها و بين الواسطة في الثبوت هو ان الواسطة في الثبوت يمكن ان تنصف بما
هي واسطة لثبوته لذى الواسطة ويمكن ان لا تنصف به اصلاً بخلاف الواسطة في العروض
فانها يجب ان تنصف به حقيقة ولكن ذو الواسطة متصف به بالذات في الاولى وبالعرض
في الثانية و الاطلاق الثاني هو ان يكون الشئ معروضاً لشيء و بتوسط عروضه له بعرض
لشيء آخر سواء صح سلبه عنه اى عن ذي الواسطة ام لا انتهى فتدبر ، نعم ان بيان
اقسام الواسطة و بيان الفرق و النسبة بين الاقسام يطلب من حواشينا على
منظومة الحكمة

قوله (قده) الحمل (ص ٢١)

دليل لقوله و هما متحدان

قوله (قده) سيما في البسائط الخارجية (ص ٢١)

وذلك لأنها لامادة ولاصورة لها خارجاً حتى تكون أجناسها وفصولها باعتبار منشأ
انتزاعها عن الاتحاد بناء على التركيب الانضمامي بين الهيولي والصورة فتكثرها
لا يكون إلا باعتبار العقل ليس إلا، وهذا بخلاف المركبات الخارجية فإن أجناسها
مأخوذة من موادها وفصولها من صورها العينية والمواد والصور الخارجيتان غير متحدين
ولا تحمل إحديهما على الأخرى عندهم، كما سيجيء تحقيق ذلك في منظومة
الحكمة إنشاء الله.

(١٧١)

(ص ٣١)

قوله (قده) وهذا مناسب الخ

اي هذا القسم الثالث من اقسام الواسطة في العروض وانما عبّر بالتناسب لان الجنس مما يتصور له طور لا يكون هو بحسبه فانما في الفصل معار لاله بخلاف المهيبة فانها فائيه في الوجود في جميع الاطوار فهذا بوجه يناسب اتحاد المهيبة مع الوجود و فنانها فيه فتدبر

(ص ٣١)

قوله (قده) اذ حيث لا الفرد الخ

اي لا فرد لها بالذات بدون واسطة الوجود فان قلت ما ذكره يوهم انه يكون له فرد ذاتي بواسطة الوجود مع ان تحقق الفرد الذاتي مع الواسطة غير معقول قلت قوله بغير واسطة صفة توضيحية للفرد الذاتي فلا اشكال و على تقدير كونه صفة احترازية فلا اشكال ايضاً لان المراد ان الفرد الذاتي الموجود فرد لها بعين ذاتيته للوجود من جهة اندك اكها و فنانها في الوجود من جهة ان حكم احد المتحددين حكم الاخر فانهم

(ص ٣١)

قوله (قده) و او تنوّه بالتجاوز الخ

لأن الناظرين بالعين اليمنى منهم لا يرون إلا وجوداً واحداً وهو وجود الحق تعالى وليس المكثرة مطلقاً عندهم عين ولا أثر سواء كانت كثرة الوجودات أو حدودها المعبر عنها بالماهيات وذا العينين منهم الذين يرون الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة والحق في الخلق والخلق في الحق لا يشاهدون إلا كثرة الاقياء والأظلة أي كثرة الوجودات التي هي مرثي الأسماء والصفات و بينونتها مع وجود الحق تعالى بينونة وصفية لا عزلية فليس للماهيات السرابية عندهم وجود، إلا كناية ما يراه الأحوال من الصور المرئية، وكذا بالنظر الدقيق البرهاني ليست المهيبة إلا كسراب بقية يحسبه الظمآن ماء، وهي لا محصل صرف، ولا شيء محض، وهي في عين اندك اكها في الوجود باقية على لا تحصيلتها وليسيتها الذاتية وفقدتها المطلق والتحقق وصف لها بحال متعلقها الذي هو الوجود لا بحال نفسها كما قيل:

سيه روئي زممكن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله اعلم

(١٧٢)

و هذا بخلاف النظر الظاهري الفلسفي فان المهيئة موجودة عند
ارباب هذا النظر بعين وجود الوجود كما حققه (قده) في الكتاب والله تعالى
اعلم بالصواب

قوله اي المهيئة التي الخ (ص ٢١)

اي اللابشر المقسمي لا اللابشر انقسمي و بشرط لا وبشرط شييء
ثم اعلم انهم اختلفوا في وجود الكلى الطبيعي في الخارج وعدم وجوده فيه مع تطابق السنتهم
على انه بوصف الكلية ليس بموجود فيه و القائلون بوجوده فيه اختلفوا فسي نحو وجوده
ايضاً فبعضهم ذهب الى وجوده فيه بالاصالة من حيث انتسابه الى الجاعل وهم القائلون
باصالة الماهية و اعتبارية الوجود و بعضهم الى ان وجوده فيه بمرض الوجود و تبعه
و جعله بالجعل البسيط و التركيبي يتبع جعله البسيط او بجعل الاتصاف كك و هم
القائلون باعتبارية الماهية و اصالة الوجود (كما سيأتى تفصيل ذلك في قسم الحكمة)
و استدلل القائلون بوجوده بوجوده كثيرة اقواها حملها على افراده الموجودة عيناً بالحمل
الشابيع وملاكه الاتحاد في الوجود في ظرف الحمل (وقد استدلل الرئيس في النمط الرابع
بذلك على وجوده في الخارج و كك المصنف في اعتبارات الماهية) واقتضاء الحمل الوجود
في ظرف الحمل. و بوجوده اخر سيأتى في محله انشاء الله

و لكن اختلفت اراء الحكماء والعرفاء في ان الكلى تابع للفرد او الافراد تابعة
له و جعل الحكماء انكلى الطبيعي تابعاً للفرد و ذهب العرفاء الى عكسه ونظرهم الى ما
اشرنا اليه سابقاً و التحقيق انه لو كان المراد بالكلى الطبيعي المفاهيم و الماهيات
المبهمة السراية وبالافراد الوجودات العينية الخارجية المحصلة فلاشك فسي تسمية
الكليات للافراد العينية من جهة انهاها و لامتحصليتها بنفسها و ان نسبتها الى الافراد
نسبة الاباء المتعددة الى الابناء المتعددة لا اب واحد الى ابناء متعددة لانها لمكان لا
متحصليتها يتحد مع تحصلات التي هي عين الافراد التي هي لفعليتها كل منها آية عن
الاخرى و ليس وحدتها اطلاقية احاطية حتى لا ينافى الاحاطة والسريان و الاطلاق
الوجودى بل عددية مضيقه اللهم الا في الاعيان الثابتة والصور العلمية الالهية من حيث
وجودها يتبع وجود الحق و استقرارها في عرش ممكن اللاهوت عند باره الجبروت و

(١٧٣)

المالك والمالكوت لان سمعتها بسعة وجود الحق تعالى شأنه و تقدست اسمائه لامن حيث كونها حقيقة العالم و خلق وسوا و تجرد هاعن الصبغة الوجودية. و ان كان المراد بها الارباب الانواع و الكليات العقلية المرسلات الامرية و الوجودات النورية الجبروتية التى هى مثل اسماء الالهية و برانامجاتها و وحدتها غير عددية اطلاقية هى ظل وحدة الحق الحقيقية الالهية فالافراد تابعة لها و تحت احاطتها و قيواميتها و سيأتى تحقيق المقام بمزيد فى الكلام.

قوله بكل الاطوار بدا الخ (ص ٢٢)

اى الاطوار الوجودية فى العوالم الالهية و الكونية و الخارجية و الذهنية فقد يوجد فى عالم العلم الربوبى و العوالم الامرية فيصير كليا قبل الكثرة و علة لوجودها و قد يوجد فى الوجود الكونى وجود الافراد فيصير كليا مع الكثرة موجوداً بعين وجودها و قد يوجد فى الازهان مأخوذاً عن الاعيان فيصير كليا بعد الكثرة تابعا لها فى الوجود ، او المراد من الاطوار، الاطوار الخلقية التى للافراد صعود أو نزول المشار اليها بقوله تعالى لقد خلقكم اطوارا فنامل

قوله و ليس فيها الخ (ص ٢٢)

الواحد العددي قد يطلق على ما يقابل النوعى و الجنسى و غيرهما و هو الواحد بالوحدة الشخصية و قد يراد به الواحد بشرط لا الذى هو فى عرض مراتب الاعداد كالاثنين و الثلاثة و الاربعة و نحوها و قد يراد به الواحد الا بشرط الذى هو مقوم الاعداد و اصلها و فى طول المراتب لافى عرضها و هو فى الاعداد آية الوحدة الحققة الحقيقية الوجودية القياسية فى الوجودات و الى ذينك المعنيين اشير فى الخطبة الشريفة العلوية (ع) مفهوماً منطوقاً الواحد لا تاويل عدد فالواحد بلا تاويل عدد هو اثنا عشر و مع تاويله هو الاول و بهذا يجمع بين نفي الوحدة العددية عنه تعالى فى بعض الادعية و اثباتها له تعالى فى الاخر منها و قد يطلق على ما يقرب من المعنيين الاولين و هو كل ما يكون له ثان من جنسه و سنخه و مشارك معه فى حقيقته و طبيعته ، و وحدة الكليات المرسلات العقلية اى ارباب الانواع و غيرها من العقول الكلية الطولية و العرضية من قبيل

(١٢٤)

الثالث اى وحدة حقة حقيقية احاطية لكن على سبيل الظلية الموحدة الحقة الوجودية
القيومية وكذا وحدة الفيض المقدس والفس الرحمانى بل هى الاصل لجميع
الواحدات الظلية الالهية ووحدة الكليات الطبيعية من هذا القبيل عند العرفاء والصوفية على
مسايق لان الافراد تابعة لكلى عندهم وهو محيط بهم، ظاهر فيها وهى اطواره
واشباحه، وعند الفلاسفة وحدة سراية ابهامية غير متصلة ولا متصلة ولذلك تتحد مع
الوحدات الشخصية التى لافراد كاتحاد الفيض مع الشئ واللا، تتصل مع المتصل ويحمل
عليها وهو من جهة ان المية من حيث هى ليست الالهى ولا حظ لها من الوجود والنحل
لذلك قيل ان نسبة الطبيعي الى افراد كنسبة الاباء الى الابناء لا كنسبة اب واحد الى ابناؤه متعددة
(كما مر) وعند الرجل الهمدانى وحدة عديدة ومع ذلك فهو موجود فى ضمن جميع افراد
متصف بصفات محكوم بحكمها ولا شك ان ذلك من اسخف الاقوال زارده الظنون والايان
وجود شئ واحد بالوحدة العددية المضيق فى آن واحد فى امكنة متعددة متصفة بصفات متضادة
بل مع قطع النظر عن بطلان هذا النالى؛ المقدم فى نفسه واضح الفساد بين البطلان
لان كل فعالية بنفسها آبية عن فولية اخرى والوحدة العددية بذاتها
مانعة عن الحمل والاتحاد وزيادة التحقيق في هذا الامر يطلب من مباحث المية من هذا
الكتاب ولما كان الواحد العددى مشتركاً بين هذه الاقسام وصفه بقوله يعد ليظهر
ان المراد اى قسم من هذه الاقسام

(ص ٢٢)

قوله (قده) وقد صادف الشيخ

قد يوجه قول هذا الرجل بعمله على ارباب الانواع والكلى العقلى بان يكون مراده من
الوحدة العددية ماهى من قبيل القسم الثالث من الاقسام المذكورة ومن وجوده مع وحدته
فى ضمن جميع الافراد ظهوره فيما كظهور الاصل فى الفرع والماكس فى المكس والشيخ
قده لما كان قئلاً ببطلان القول بالطبقة المنكاشة من القول حمل قول الرجل على تلك
المقالة الفاسدة فتأمل

ثم ان شارح المطالع جعل وجود المنقطى فى الخارج وعدمه فيه فرعاً على القول
بوجود الاضافات وعدم وجودها فيه فاشار المصنف (قده) بقوله فان الكلية النح الى بطلان

(١٧٥)

هذا الزعم لان المعقول الثانى المنطقى مما لا يمكن القول بوجوده فى الخارج سواء قلنا بوجوده
الاضافات فيه ام لا كما لا يخفى

(ص ٢٢)

قوله (قده) وتحقيق هذه المسئلة الخ

و ذلك لان موضوع المنطق على ما مرهى المعقولات الثانية المنطقية و البحث عن
وجود الموضوع وماهيته ليس من وظيفة العلم واذالم يكن البحث عن المعقولات الثانية من
حيث الهاية البسيطة والمائية الحقيقية من وظيفة المنطقى فالبحث عن الكلى الطيعى من
حيث الوجود فى الخارج وعدمه ونحو وجوده فيه على تقدير وجوده يكون خارجا
عن المنطق بطريق اولى لانه من المعقولات الاولى لا الثانية فلذلك لا يكون تحقيق هذه
المسئلة على ذمة المنطقى وهذا بخلاف الحكيم الالهى فانه يبحث عن الوجود المطلق و
عوارضه و احواله ولا شك ان موضوعات جميع العلوم من عوارض موضوعه و احواله
كما قيل:

من و تو عارض ذات وجوديم مشبكهاى مرآت شهوديم

فيكون البحث عن موضوعات سائر العلوم من حيث الهاية البسيطة والمائية الحقيقية
وكذا البحث عن حقيقة كل شى واثبات وجوده وكيفية تحققها فى الاعيان على ذمته لا على
ذمة عالم اخر فيجب عليه ان يبحث عن وجود الكليات المنطقية والعناية والطيعية او عدم
وجودها فى الاعيان وكيفية وجودها على تقدير وجودها فيها لانها من عوارض موضوعه
الذى هو الوجود المطلق ومن احواله التى لا يحتاج فى عرضها له الى ان
يتخصص بتخصص طيعى او تعليمى فلماذا جعل (قده) تحقيق هذه المسئلة على الحكيم
الالهى فافهم

هذا على تقدير كون موضوع المنطق هو المعقولات الثانية المنطقية كما هو مختار
المصنف (قده) واما تقدير كون موضوعه العلوم التصورى والتصديقى فلان البحث عنهما
فى المنطق ليس من حيث الذات بل من حيث كونهما موصالين الى المجهول التصورى والتصديقى
ومعلوم ان البحث عن وجود الكليات الثابتة فى الاعيان او عدم وجودها فيها وكذا عن كيفية
وجود الطيعى فيها مما لا دخل له بل يصل اليهما حتى يكون بيان هذه الامور على ذمة

(١٢٦)

المنطقي ومن هذا يظهر خطأ من استدل على كون موضوع المنطق الموصل التصوري والتصديقي دون المقولات الثانية بأنه يلزم على تقدير ان يكون الموضوع المقولات الثانية ان يصير البحث في المنطق عن وجود الكلى الطبيعي وعدمه استطرادياً بخلاف ما جعل الموضوع الموصل التصوري والتصديقي وذلك لانه قد ظهر لك مما احققناه ان البحث عنه يكون استطرادياً على جميع التقادير اذ لا دخل لذلك البحث بالايدل و عدمه حتى لا يصير على تقدير جعلهما موضوع المنطق استطراد يابل يكون من مسائل المنطق ومباحثه فتأمل

«الكليات الخمس: الجنس»

(ص ٢٢)

قوله (قده) الجنس ما الخ

لهظة الجنس على ما افاده الشيخ في منطق الشفا كانت في اللغة اليونانية بحسب الوضع الاول موضوعة للمعنى النسبي الذي يشترك فيه اشخاص كثيرة كالمعلوية والمصرية للملويين والمصريين، والمواحد المنسوب اليه تلك الاشخاص كملى (ع) والمصر للمعلوية والمصرية وكان هو اولى عندهم بالجنسية من جهة كونه سبباً لجنسية الاولى وكذلك كانوا يسمون الحرف والصناعات ايضاً اجناساً للمشتركين فيها وكذا المشرقة نفسها ثم قلوا ما الى المعنى المصطلح لاجل مشابهته تلك الامور من حيث كونه مقولاً واحداً منسوباً الى كثرة تشترك فيه ثم ان الكلى المقول على الشى اتمام مهيته اوجزها اخرج عنها والاول يكون مقولاً عليه في جواب ما هو وهو اما ان يكون صالحاً لان يجاب بدعوى ماهية الشى حالة افراده بالسؤال فقط او حالة جمعه مع غيره فيه او حالة الجمع والافراد معاً والاول هو الحد والثالث هو النوع والثاني اى المقول في جواب ما هو بحسب الشريعة المحضة هو الجنس الذى عرفه هنا بقوله الجنس ما الخ قوله ما يعنى به الكلى ويتناول الكليات الخمس وهو هنا بمنزلة الجنس يشمل على ما قيل الكليات التى لها انواع وافراد بالفعل وماله نوع او فرد واحد او ليس له انواع وافراد خارجية اصلاً وقوله على الحقيقة ايق المختلفة يخرج النوع وقيل يخرج الكليات المعدومة ايضاً لان الحقيقة قد نطاق على الوجود الخاص بالشى كما عند الحكماء المتألهين وقد تطلق ويراد بها نحو تعين الشى فى علم الله تعالى

(١٧٧)

اي صورته العلمية وعينه الثابتة كما هي عند العرفاء الشايعين وقد تطلق ويراد بها المهمية
الموجودة للشي كما هي عند المنكلمين وبهض الحكماء القدامين باصالة المهمية واعتبارية الوجود
فغند جميع الفرق لا يستحق الشي لاطلاق اسم الحقيقة عليه الاسبب الوجود وبعد انصافه
به، وهذا ايضا من احد الدلائل على اصالة الوجود و سرابية المهمية فالكليات المعدومة
لعرانها عن نور الوجود لا تستحق لاطلاق اسم الحقيقة عليها لذلك تخرج عن قوله على
الحقايق هذا، ولكن قديقال ان لفظ الحقيقة في اصطلاح اهل الميزان تطلق على ما
يرادف مطلق المهمية فهي في اصطلاحهم اعم مما تطلق عليه في اصطلاح غيرهم فقوامهم في
تعريف الجنس هو المقول على المختلفين بالحقيقة في جواب ما هم يسم الاجناس الموجودة
والمعدومة والسرفيه ان قواعدهم يجب ان تكون كلية لا تختص ببعض الاجناس دون بعض
بل تكون متكاملة لبيان حد جميع الاجناس سواء كانت له انواع وافراد متحققة ام لا
انتهى فتأمل

ثم على هذا التعريف شكوك واشكالات عديدة لم يتعرض المصنف لها ولا جوابتها
لان بناءه قد على الاختصار منها ان المقول على الكثيرين لو كان جنس الخمسة لكان
اعم من الجنس المطلق واخص منه ايضا وهو محال، وجوابه ان محالية ذلك انما تكون
لو كان باعتبار واحد وفي المقام انما يكون باعتبارين او بحسب حاملين اي الشايع والاولي
ومنها ان النوع يعرف بالجنس وقد يؤخذ الجنس في تعريف النوع وهذا دور، وجوابه
قد علم مما ذكر سابقا ومنها ان المسمى الجنسي ان كان موجودا في الخارج لكان مخصصا فيمتنع
ان يكون مقولا على الكثيرين وان لم يكن موجودا فيه امتنع ان يكون مقوما للجزئيات
الخارجية، والجواب ان الموجود في الخارج هو الجنس الطبيعي لا المنطقي وهو موجود
في الخارج من وجود الاشخاص لا بوصف الكلية بل من حيث هو هو ومنها ان المسمى
الجنسي ان كان داخلا في المهمية كان جزء لها ولم يمكن حمله عليها وان كان نفس المهمية
لم يكن مقولا على المختلفين بالحقيقة ان كان خارجا عنها فلا يصلح لجواب ما هو، و
الجواب انه جزء الحد للمهمية النوعية لاجزاء لها خارجا، وقديجاب «بانه لا بشرط» محمول
و«بشرط لا» جزء.. ثم ان هذه التعريفات هل هي حد للخمسة اذ رسمها فيه خلاف والمستفاد

(١٧٨)

من كلام الشيخ انها حدود لارسوم نظرا الى ان الكليات المنطقية ماهيات اعتبارية فتكون ماهياتها ما حصلها ارباب الاصطلاح لا غير فتدبر

(ص ٢٢)

قوله (قده) بما هو الخ

اي بالماء الحقيقية احتراز عن الاسمية فان هذه الكلمة عند الاطلاق منصرفة اليها

فتدبر

(ص ٢٢)

قوله (قده) فهو فصل بعيد لك الخ

في اختياره قده التمثيل بفصل الانسان اشارة الى انه صورة الكل وجنس وفصله جنس

الكل وفصله وفي التمثيل به عرفان الكل

(ص ٢٢)

قوله النوع الخ

المستفاد من منطق الشفا ان لفظة النوع ايضا كانت في لغة اليونانيين بحسب

الوضع الاول موضوعة لصورة كل شى وحقيقته ثم نقل بالاشتراك الى معنيين آخرين يسمى احدهما بالنوع الحقيقي والاخر بالاضافى والشيخ (قده) لم يحقق ان اى المعنيين في

اصطلاح المنطقيين كان اقدم في النقل و احتتمل ان يكون النقل وقع اولافى المعنى

الحقيقى ثم لما عرض ان كان محمولا عليه عام آخر بصفة مخصوصة سمي كونه تحت ذلك

العام بهذه الصفة نوعا وان يكون الاقدم المعنى الاضافى لكن لما انصف الحقيقي بهذه النوعية

من غير تجنس جعل اولى باسم النوعية فسمى من حيث هو ملاصق للشخصاء نساء، لكن قال

اخيرا ان اكثر ميل الى ان اول التسمية وقع باعتبار النوع المضاف النوع بالمعنى الاول هو الذى

قد بوخذ في تعريف الجنس لا بالمعنيين الاخيرين حتى يلزم الدور من اخذ الجنس في

تعريف النوع واذا عرفت هذا فنقول التعريف المذكور في الكتاب انما هو النوع الحقيقي و

قوله ما على كثير الخ جنس او بمنزلة الجنس وهل المراد به المقول على الكثيرين من الموجودات

الخارجية او اعم منها وعن الذهنية فقد علم مما اشير اليه في تعريف الجنس ان المراد به انما هو اعم

من ذلك حتى لا ينتقض بنوع ينحصر في شخص وقوله ما اتفق بخرج الجنس وقوله عند سائر اما الحقيقية

(الخ) ليخرج الثلاثة الباقية والكلام في كون التعريف سما او حدا مذكوره في تعريف الجنس

(ص ٢٣)

قوله او المعنى باحقيقة ذلك الخ

فيل فاللام عوض عن الجملة المحذوفة فتدبر ، وفي المقام وجه اخر بلسان البطن

(١٧٩)

و هو ان يكون المراد بالحقيقة ما اشير اليه في حديث كميل من انها كشف سبجات الجلال الخ
و كذا يكون المراد من النوع النوع الاكمل وهو الانسان الكامل فيكون فيه اشارة الى
ما قيل ان حد الالهية كل ما في عالم الامر والخلق فتكون الحقيقة المسئول عنها حقيقة
الالهية والنوع السدني يقع في جـوابها النوع الاكمل الذي حقيقة كل شى بعد
الحق تعالى

والمراد بكشف سبجات الجلال كشفها عن تلك الحقيقة الكمالية و بمحو الموهوم
وصحو المعلوم نحو الماهيات السرابية و صحو الوجود الحق المطابق برويته قبل كل
شى وفيه و معه و بالنور المشرق الخ النور المشرق من شمس هوية الازلية اللاح
على هياكل توحيد اناسي الكمالين آثره و هى ظهور هم بصفات الحق تعالى
بحيث كل من رآهم فقد رأى الحق و لما كان فى ابانة هذا الامر اى كـون كل شى
واقعا فيحد المرتبة الالهية و كونه تعالى واقعا فى حد كل شى؛ هتك الاسرار
للأغيار، قيل فى الجواب هتك السر لفيلة السر الخ او يكون المراد من النوع
نوع الانواع اى الحقيقة الالهية التى يقع فيحد كل شى بحكم ازذوات الاسباب لانعرف
الاسبابها

(ص ٢٣)

قوله دفع الاشكال الخ

قوله ما الفرق الخ بين الاشكال

(ص ٢٣)

قوله ان ابهام الجنس الخ

اى بحسب وجوده الخارجى و العقلى لامن حيث المهية و المفهوم بمعنى انه فى
الاشارة الخارجية والعقلية من حيث كونه لا بشرط غير ما خوذ معه تعيين فصل من الفصول
مبهم غير متعين من جهة احتمال تطيقه على تعيينات كثيرة فصلية وان كان بحسب المهية
و المفهوم غير مبهم من جهة تمامية بحسب ما بحسب ما بحسب فصله اسكان من الاجناس المتوسطة و
السافلة او بمحصلات مفهومه ان كان من الاجناس العالية القصية حيث ان
الفصول المقومة غير داخلية فى مفهوم الجنس حتى يازم من عدم اخذها معه عدم
تماميته و ابهامه

(١٨٠)

(ص ٢٣)

قوله (قده) والحل الخ

و تحقيق هذا ما افاده بعض المحققين من ان الصورة الجنسية مبهمه في العقل
تصاح ان تكون اشياء كثيرة هي عين كل واحد منها في الوجود غير متحصلة في نفسها لا نطاق
تمام مميزات المحصلة و اذا انضاف اليها الصورة الفصلية عينها و حصلها اي جعلها مطابقة
للماهية التامة فهي علة لرفع الابهام و التحصيل مثلا اذا حصل في ذهك صورة الجوهر
ترددت في انواعه الخمسة فاذا انضم اليها ذو الابعاد الثلاثة حصل صورة الجسم و ذال
ذلك الابهام العظيم و ترددت في النبات و الجماد و الحيوان فاذا اقترن به النامي انقض
الابهام و ليس هكذا النوع لا يقل الابهام و التردد العقلي باقيا في النوع وكيف يكون
هو ماهية محصلة و الجنس ماهية غير محصلة ، لاننا نقول الابهام في الاجناس انه هو بالنظر
الى الماهيات و الحقايق المختلفة وفي الانواع لا ايهام بحسب الماهية اذ سارت كاملة متعينة
بل بحسب الاصناف و الاشخاص المختلفة للامور العارضة الخارجة مع الاتحاد
في الماهية (انتهى)

و الظاهر مما افاده هذا المحقق ان ايهام الجنس انما يكون بحسب الماهية و ايهام
النوع بحسب الوجود فذلك قول المصنف قده (واما بحسب الماهية الخ) اشارة الى
رد افاده هذا المحقق ولكن يمكن ان يقال ان ما افاده هذا المحقق مما لا يناقض ما حققه
المصنف (قده) لان مراد المحقق ان الماهية الجنسية ماهية ناقصة من جهة احتمال الحمل والتطبيق
على مميزات كثيرة متخالفة وجوداً و ماهية النوع مبهمة كاملة من جهة عدم احتمال ذلك فيها
و هذا لا ينافي ان يكون الجنس مفهومه و ماهيته في نفسه متعينا لاجل تماميته بجنسه و
فصله او بمحصلات مفهومه كما مر حديثه وهذا هو مراد المصنف ايضا فتدبر

(ص ٢٤)

قوله فكل منهما الخ

اما ماهية النوع فالتامية بجنسها وفصلها واما ماهية الجنس فالتامية بيهما او
بمحصلات مفهومه كما مر شرحه و هذا لا ينافي كون الماهية مطلقا مبهمة الذات متوغلها
في اللاتيين والاجمال وذلك لان ذلك الابهام والاجمال انما هو بحسب الوجود والتحصيل
حيث انها لاحظ لها منه اصلا لا بحسب المفهوم فان السدھن دارها فيه سلطانها و
قرارها فتدبر

(١٨١)

(ص ٢٢)

قوله باذن الله الخ

متعلق بقوله ربان اى تربيتهم للانواع انما تكون باذن الله وحول وقوته

(ص ٢٢)

قوله اذ كل نوع الخ

اى من الانواع الجوهرية لا العرضية اذ لارب نوع لها بالاستقلال بل الاعراض
فى كل موطن تنحقق تكون تابعة للجواهر قديمة، بها والمراد بهذه الربان العقول العرضية
المتكاثرة التى لا يقول بها المشاعون وتسمى بالمثل المجردة الافلاطونية فى قبل المثل
المعلقة التى يقول بها ايضا وقدم شرحها سابقا

(ص ٢٢)

قوله وغيرها

من الكم والجدة والفعل والانفعال اى التدرجى منهما ونحوها

(ص ٢٢)

قوله فالحيوان الذى الخ

اى الحيوان الذى نعقله من حيث انه حيوان فقط وبشرط لان قل

الظاهر مما افنده فى المقام هو ان الحيوان الجنس الذى هو الحيوان
اللابشرط مما لا يمكن تعقله غير مغمورة فى الانواع اى لا يمكن ان يتعقل الا فى ضمن
نوع من الانواع مع ان هذا مما يخالف البرهان والوجدان اذ لو لم يتعقل لم يمكن
تقسيمه الى بشرط لا وبشرط شى قل مراده (قده) ان الحيوان الذى يتعقل فى العقل لا من
حيث كونه فى ضمن نوع من انواعه ويشار اليه بالاستقلال ليس هو فهذا المحسنا جنسا
بل يكون مادة ايس الا و ان الحيوان الجنس لولو خط وتعقل بما هو جنس انما يلاحظ
بما هو مهية مبهمه لا يمكن الاشارة العقلية اليها بماهى كذا لك بالاستقلال لانه لا يمكن
ان يتعقل مطلقا فتدبر

(ص ٢٤)

قوله (قده) والعلى الذهنى الخ

اى الموجود فى الازهان السافاة والعالية من موطن العالم الربوى وعالم القضاء
الاجمالى والنفيسى واللوح المحفوظ واللوح المحو والانبسات واذهان الادبيين و
غيرهم .

(ص ٢٤)

قوله (قده) ثم النوع قسمان الخ

قل فى هذا اشارة الى ان النوع الذى هو واحد الخمسة انما هو بالمعنى الحقيقى

لا بالمعنى الإضافي حيث ذكره أولا وجعله بمنزلة الأصل فان المستفاد مما ذكره الشيخ (قده) في الشفا أنه يمكن ان تورد القمة الخمسة بالقسمة الأولى على وجه يخرج كل واحد منهما دون الآخر اما ايرادها بحيث يخرج الحقيقي دون الإضافي فبان يقال الذاتى اما ان يكون مقولا بالمهية أولا، المقول بالمهية اما ان يكون مقولا بالمهية على المختلفين بالنوع او بالعدد ولو انقسم الشق الاول من اقسام المقول على المهية حينئذ ما يكون مقولا على مختلفين بالنوع الى ما يقال عليه مثل ذلك والى ما يقال عليه يخرج النوع الإضافي لكن ليس ذلك بحسب القسمة الأولى واما ايرادها بحيث يخرج الإضافي دون الحقيقي فبان يقال الذاتى اما ان يكون مقولا فى جواب ماهو ولا يكون والمقول فى جواب ما هو قد يختلف بالعموم والخصوص فاعم المقولين فى جواب ماهو جنس واخصهما نوع فلوقسم النوع الى ما شأنه ان يصير جنسا والى ما لا يكون كذلك يخرج النوع الحقيقي لكن لا بالقسمة الأولى فعلى هذا يمكن ان يكون كل واحد من النوعين احد الخمسة بدلا عن الآخر لكن الحقيقي احد الخمسة بحسب قسمة الكل على القياس الى موضوعاته التى هو كلى بحسبها والإضافي احدها باعتبار قسمة له بحسب مناسبة بعض الكليات بعضها فى العموم والخصوص وازلى الاعتبار فى قسمة الكل الى ان يقسم بحسب الحال التى له عند الجزئيات ثم اذا تحصلت الكليات تعتبر احوالها التى لبعضها عند بعض فالأولى واللاحق ان يكون احد الخمسة النوع الحقيقي هذا محصل كلام الشفا على ما لحضه بعض المحققين وقد علم منه وجه ما اختاره المصنف (ره) فى المقام وهذا على تقدير ان يكون النسبة بين النوعين العموم والخصوص من وجه بتجويز تحقق كلى مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة فى جواب ماهو غير مندرج تحت جنس ولا يكون جنسا ولا واحدا من الكليات الخمسة الأخرى فانه نوع حقيقى وليس باضافى فجعل النوع الحقيقي احد الخمسة واجب والام تنحصر الكليات فى الخمس .

قوله (قده) نوع حقيقى الخ (ص ٢٥)

المستفاد من كلام القوم ان اطلاق لفظ النوع على الحقيقي والإضافي انما هو بالاشتراك اللفظى لا بالاشتراك المعنوى حيث لاجماع بين الامرين يصح ان يجعل اللفظ موضوعا له فتأمل .

(١٨٣)

(ص ٢٥)

قوله (قده) والاضافى من الجزئى الخ

فان المناط فى الامر بن اندراجها تحت الكلى الذى هو فوقهما ومقول عليهما وكل نوع اضافى جزئى اضافى ايضا فتدبر .

(ص ٢٥)

قوله (قده) وان اريد الخ

لما كان ما بعد عندهم نوعا اضافيا الذى هو فى طول سائر الانواع الاضافية والانواع الحقيقية انما هو الجسم المطلق الذى هو فى طول الانسان الذى هو نوع حقيقى وهو كلى فوق الجسم النامى والحيوان والانسان وبعبارة اخرى المراد من الجسم المطلق هو الجسم البنسى الذى هو فى طول الجسم النامى الذى هو فى قبال الاجناس والانواع التى تحته لا يشعها عند الاطلاق ما هو جنس وان كان يحمل عليها لكنه اذا قيل الجسم المطلق لا يراد به الجسم النامى وما تحته الى النوع السافل وهذا بخلاف مطلق الجسم فانه اذا لم تكن قرينة يشمل النوع السافل ايضا فان المراد من الجسم المطلق ليس الجسم بشرط لافانه غير صالح الجنسية وان يجعل نوعا اضافيا لمكان عدم حمله بل المراد منه الجسم الا بشرط لكن مع لحاظ السعة والعموم فالاطلاق قيد توضيحي مبين للسعة الوجودية مثل مطلق الوجود والوجود المطلق والمراد من مطلق الجسم صرف الحقيقة الجسمية بدون ذلك الملحظ ولما لم يقيد الجسم بالاطلاق كان هنا مظنة اعتراض وهو ان الجسم المذكور فى المقام لما لم يقيد بالاطلاق يكون الانسان مندرجا فيه فجعله مقابلا للانسان ومثالا لمادة الافتراق من جانب الاضافى مما لا وجه له فاجاب بان المراد بالمذكور فى المقام انما هو الجسم المطلق وحذف القيد انما هو للضرورة او لوضوحه ولو كان المراد مطلق الجسم فالمقصود منه فى المقام غير الانسان ايضا بقرينة المقابلة فلا اختلال بامثلة الاقسام فتدبر تفهم المرام .

(ص ٢٥)

قوله (قده) والنوع البسيط كالعقل الفعال الخ

انهم اختلفوا فى جنسية الجوهر وعدمها على قولين فذهب الجمهور الى جنسيته واختار بعضهم عدمها والقائلون بجنسيته اختلفوا ايضا فى جنسيته للمقول المفارقة وعدم جنسيته لها اما من جهة كونها هيئاتا بسيطة غير مركبة من الجنس والفصل مع تركيبها من الهوية والوجود واما من جهة كونها انيات صرفة ووجودات محضة خارجة عن سنخ

(١٨٤)

المعيات فضلا عن المقولات وكذا القائلون بجنسية الجوهر اختلفوا ايضا في جنسية العقل فذهب الاكثرون الى عدم جنسيته و مل بعضهم الى جملة جنسا للمقول وتحقيق الحق و بيان دلائل الاقوال المذكورة في المقام يحتاج الى بسط في الكلام لا يسعه هذا المختصر وكون العقل الفعل مثلا للنوع البسيط مبنى على القول بنفى جنسية الجوهر مط او نفي جنسيته للمقول المفارقة اما من جهة كونها مهببات بسيطة واما من جهة خروجها عن المقولات اصلا وراسا لكونها وجودات صرفة وانيات محضة وكذا مع نفي جنسية العقل لها واما لوقيل بجنسية الجوهر لها او كونها مهية مركبة من الجنس والدصل فلا يكون. مثلا للنوع البسيط كما لا يخفى وانما مثل بالعقل الفعل دون العقل كما في كتب القوم لذهاب بعض الى جنسيته وانما لم يكف بنفى جنسية الجوهر لاحتمال جنسية العقل للمقول كما قيل فيندرج حينئذ العقل الفعل تحت العقل ولا يكون مثلا للنوع البسيط واما على القول بكون النفس و ما فوقها ايات محضة و وجودات صرفة فجعل العقل الذل مثلا له مبنى على تعميم المهية بحيث تشمل مطلق الحد و او كان في لفظ العقل فقط لافى نفس الامر فتدبر والحق في المقام الارل جنسية الجوهر لان من نفي جنسيته رسمه بالموضوع لافى الوجود نظن ان الوجود خارج عن المقولات ولا في الموضوع امر سابى ارانه يازم من جنسيته تركيب الواجب مع ان رسمه مهية شأن وجودها في الخارج ان لا تكون في الموضوع وفي الخلاف الثاني نفي جنسية العقل لانه يرسم بالوجود المجرد عن المادة ذاتا وفعلا وهو ليس بمعنى جنسى مع ان العقول ايات صرفة و وجودات محضة فتدبر .

قوله (قده) بالاخص من شى رسم حتى الشى العام الخ (ص ٢٥)

اى الجزمى كما يطلق على ما مر سابقا كذلك قد يطلق على ما هو اعم من ذلك و يرسم بالاخص من شى وانما قال حتى الشى العام ليشمل المفاهيم العامة التى لا تندرج تحت الكللى الجنسى اصلا مثل الجوهر ومطاق المهية ونحوهما فانه لو رسم بالمندرج تحت الجنس از الذاتى لخرج منه هذه وكذا لو رسم بالمندرج تحت مهية كلية لانتقص بالوجود والتشخص وبالواجب تعالى شأنه وقد علم من تعريفه بما ذكر ان النسبة بينهما

(١٨٥)

بالعموم والخصوص المطلق بمعنى ان الاضافى اعم مطلقاً من الحقيقى لان كل جزئى حقيقى
مندرج تحت كليات كثيرة من الشئ والممكن العام والموجود مطلقاً ونحوها وليس كل
اضافى بحقيقى كما فى الكليات المتوسطة وبين الاضافى بهذا المعنى والكلى عموم و
خصوص من وجه لتصادقهما فى الكليات المتوسطة مثل الحيوان والجسم النامى وصدق
الكلى بدون الاضافى فى اعم الكليات وصدق الاضافى بدون الكلى فى الحقيقى... ولورسم
الاضافى بالمندرج تحت الذاتى او الكلى او الموضوع للكلى لكان بين الاولين عموم وخصوص
من وجه لتصادقهما فى مثل زيد وعمر ومن الاشخاص المندرجة تحت نوع من الانواع
وفارق الحقيقى عن الاضافى فى مثل الواجب تعالى ويفارق الاضافى عن الحقيقى فى مثل
الانسان ونحوه من الانواع المركبة المندرجة تحت جنس وفصل وكان بين الكلى والجزئى
الاضافى عموم وخصوص مطلق لان كل كلى جزئى اضافى من اجل ان اعم الكليات ليس
منحصراً فى واحد بل مثل الشئ والممكن العام كل واحد منهما اعم من غيرهما فان المراد
باعم الكليات ما لا يكون كلى اعم منه وان جازان يكون مساوياً له وكل واحد منهما
يصدق على الآخر نعم المتبادر من كون الشئ مندرجاً تحت آخره وان يكون اخص منه
وان ذلك قيل الكلى والجزئى الاضافى يراد فان العام والخاص وبين الجزئى الحقيقى
والكلى مبانة كلية ثم قد يجعل الكلى ايضاً منقسماً الى الحقيقى والاضافى ويعنى بالاول
ما لا يمتنع فرض صدقه على الكثرة سواء صدق عليها فى نفس الامر او امتنع صدقه عليها
ويعنى بالثانى ما صدق عليها فى نفس الامر وكان له افراد واقعية و يجعل النسبة بينهما
عموماً وخصوصاً مطلق وبين الحقيقى والجزئى الاضافى ايضاً كذلك بناء على كون نقيضى
المتساويين متساويين وفسر الجزئى الاضافى بالموضوع للكلى وعموماً وخصوصاً من
وجه على تقدير تفسيره بالمندرج تحت الذاتى او الاخص من الشئ وذلك كما فى اللاشئ
واللاممكن بالامكان العام فانهما كليان حقيقيان وليس باضافيين بالمعنى المذكور وبين
نقيضيهما وهما الشئ والممكن بالامكان العام التساوى وهما كليان حقيقة وبلاضافة وليس
بجزئيين اضافيين بناء على تفسير الجزئى الاضافى بالمندرج تحت الذاتى او بالاخص من
الشئ فهما مادة افتراق الكلى الحقيقى عن الجزئى الاضافى والاشخاص الانسانية ونحوها

(١٨٦)

مادة افتراق الاضافى عن الحقيقى والحيوان والانسان وغيرهما من الاجناس والانواع المركبة مادة تصادقهما و اما لو فسر بالموضوع للكل فكل حقيقى جزئى اضافى ولا عكس وهذا ظاهر مما روي ولوشئت ان تعرف النسب بين هذه الامور كاملا فانظر الى الجدول قوله (قده) لان جزئية الخ (ص ٢٥)

ان قلت الجزئية والكلية مطلقا من الامور الاضافية و بينهما التضاف والتضافه هي النسبة المتكررة والمتضافان متكافئان عقلا وخارجا ولا يمكن تعقل احدهما بمهما متضافان الامع الاخر و بالقياس اليه فلم خصص هذا الحكم بالجزئى الاضافى قلت الجزئى بالمعنى الحقيقى ليس متضافا مع الكل لان جزئية الحقيقى هي من جهة امتناع فرض صدقه على الكثرة اى الموجود المتشخص وليست باعتبار اضافته الى شى واندرجه تحته ولهذا يصدق بهذا المعنى على الواجب الوجود تعالى شأنه الذى هو من حيث غيب ذاته وهويته لاسم له ولا رسم ولانتم له ولا وصف وعلى الوجودات الخارجية التى هي خارجة عن المقولات وليست من سنخ المهية ولا يمكن ان تندرج تحتها اصلا مع ان مراده (قده) به ان الجزئى الاضافى جزئيته مضمضة فى ذلك اى بقياسه الى ما فوقه وهذا بخلاف الحقيقى فانه جزئى باعتبارين اى فى ذاته وبقياسه الى ما فوقه لو كان فوقه شى ولكن اتصافه بها باحد الاعتبارين ليس من حيث اضافته الى ما فوقه فتدبر .

« ترتيب الكليات »

قوله (قده) ترتيب الاجناس الخ (ص ٢٥)

ترتيب الاجناس والانواع ليس بواجب كما صرح به ائمة الفن ولم يقدّم برهان عليه مطلقا ولكن لو ترتب فى الترقى والتنازل يجب الانتهاء فى الاول الى جنس الاجناس وفى الثانى الى نوع الانواع اما وجوب الانتهاء الى جنس الاجناس فلانه لو لم ينته فى التصاعد اليه لزم عدم امكان تصويره واخطاره بالبال و للزم ترتيب علل و معلومات غير متناهية نظراً الى كون كل فصل علة لتقوم حصة من الجنس كذا قيل ، واعتراض عليه بان التالى الاول على تقدير تسليمه اما يكون فاسدا او باطلا فى المهيئات المتعلقة بالكنه و اما فى المهيئات الغير المتعلقة فلا يلزم فساد من تركيبها من الاجزاء والمعانى الغير المتناهية و

(١٨٧)

بان اللازم على تقدير التركيب منها مع كون كل فصل علة لخصه من الجنس تحقق علل وممولات غير متناهية لارتفاع العلل والمعاليل الغير المتناهية لان لزوم الاخير انما يكون على تقدير جعل كل واحد من الفصول او تلك الحصص علة لمادونها وممولها لما فوقها وليس اللازم مما فرض من الغاية ذلك اصلا .

واجب عن الاول بان لزوم المحذور المذكور في مورد ما يكفي في اثبات الاستحالة مطلقا لان قواعد المنطق يجب ان تكون كلية و عن الثاني بان لزوم ما سلم من تحقق العلل والمعاليل الغير المتناهية يكفي لاثبات الاستحالة في المقام حيث ان الترتيب بين السلسلتين ؛ يكون كل واحد من سلسلة الفصول الغير المتناهية بازاء الحصص الغير المتناهية من الاجناس مسلم في المقام وهذا مما يكفي في اجراء براهين ابطال النسلسل من مثل التطبيق وغيره بان نأخذ « الفاء » من احدى السلسلتين ثم نطبق بينهما فانه لمكان الترتيب بين احادهما ينطبق احاد كل واحدة من السلسلتين على احاد الاخرى و يلزم منه تساوى الزائد و الناقص او تناهى كل واحد منهما لان الزائد على المتناهى بالمقدار المتناهى متناهى ، ولا يخفى عليك فساد الجواب الاول لان للمستشكل ان يخصص الجواز بالماهيات الغير المتعلقة ولا يقدح ذلك في كلية قواعد المنطق . نعم لو ادعى الجواز في جميع الماهيات لكان لزوم المحال في مورد ما كافي في ابطال تلك الدعوى ، واما دليل وجوب الانتهاء في التنزل الى النوع الاخير والاشخاص فلانه لو لم ينته اليها لما تحقق الانواع الحقيقية والاشخاص الخارجية واعترض عليه بان هذا الدليل لا يتم في الانواع الاعتبارية مع لزوم كون قواعد المنطق كلية واجيب عنه بان المراد من الانواع الاعتبارية ان كان ما تكون بصرف الاعتبار و مجرد الفرض فيكون الانتهاء الى الاشخاص ايضا بمجرد الاعتبار وان كان المراد بها ما يكون لها منشاء انتزاع في الاعيان فيجب الانتهاء الى الاشخاص قطعا فتأمل . ثم اعلم ان المراد من اعم الاجناس او الانواع او اخصها اعم الاجناس الواقعة في سلسلة الترتيب لا اعم الاجناس والانواع واخصها (مطلقا) واما ان مفهوم جنس الاجناس ونظيره هل هو جنس ام لا وكذا مفهوم الجنس ففيه بحث مذكور في الكتب المبسوطه سيما المطالع وشرحه لاجدوى في التعرض لها فراجع اليها .

(١٨٨)

قوله (قده) ترتب الاجناس كما لمرقى
 فى التعبير بالترتب والتمثيل بالمرقى اشارة الى ان ذالك الترتب طولى وانه قنطرة
 الترتب الطولى فى قوسى النزول والصعود ونظير الدرجات الوجودية النزولية والصعودية
 فى العوالم الطولية فانه كما يبدى من الاشراف الى الاخس نزولا ومن الاخس الى الاشراف
 صعوداً فكذلك يتنزل الامر من الجوهر الجنسى الذى هو بمنزلة الذات الاحدية وحضرة
 اللاهوت الى الجوهر الجسمى الذى هو بمنزلة عالم الجبروت ثم الى الجسم النامى الذى
 هو نظير حضرة الملكوت ثم الى الحيوان الجنسى الذى هو بمنزلة عالم الناسوت ثم الى
 الانسان النوعى الذى هو بمنزلة الكون الجامع ثم ينعكس الامر صعوداً فينتهى الى ما منه
 بده بحكم (النهايات هى الرجوع الى البدايات) هذا لو كان الماحوظ الاعرف عند العقل
 ولو لوحظ الاعرف عند الطبيعة كان الامر بالعكس وبوجه آخر الانسان الكامل باعتبار
 روحه الكلى جنس الاجناس و باعتبار نفسه الناطقة الكلية والكلمة القدسية فصل
 الفصول وباعتبار جهة جمعه بين الفرق والجمع والنفس والبدن نوع الانواع فيكون
 جميع الاجناس والانواع واقعة بين روحه وجهة فرقه وجمعه لاجل سريان نوره فى
 الكل كما ورد انفسكم فى النفوس وارواحكم فى الارواح : وقيل جنس الاجناس
 على النخ

قوله (قده) من مقولات عشر النخ
 وهى الجوهر والكم والكيف والابن والتمى والجدة والاضافة وان يفعل وان
 ينفع والوضع المشار اليها في هذا البيت .

كل	به	استان	دوش	در	خوشت	لباسى	خفته	بود
جوهر	ابن	تمى	جده	وضع	خوشبو	در	كندشت	
يكنسيم	از	كوى	جانان	خاست	كيف	انفعال		
كم	اضافه	فعل						

و هذا مبنى على مذاق المعلم الاول و اتباعه من حصرة المقولات - التى هى
 الاجناس العالية للماهيات المتصلة المتحصلة التى لها اجناس و فصول - فى العشرة و

(١٨٩)

و كون العرض عرضا عاما للمقولات التسع وكون الجوهر جنسا عاليا و هذا مبنى على اصول كثيرة، و اما على مذاق من جعل مفهوم العرض جنسا عالياها كالجوهر او جعل النسبة جنسا للسبعة النسبية مع جعل الحركة من مقواة الكيف او جعلها مقولة برأسها ايضا فيكون عدد المقولات اثنا عشر او اربعة او خمسة كما حقق في محله

(ص ٢٥)

قوله (قده) والكم المتصل القار

هذا في قبال الكم المتصل الغير القار و هو الزمان

(ص ٢٥)

قوله (قده) من المتصل الخ

الكم المطلق الذي يرسم بالعرض الذي يقبل المساوات و اللامساوات لذاته ينقسم بالقسمه الاولى الى المتصل و هو الذي يقبل الانقسام الى الحدود المشتركة و المنفصل و هو الذي ليس يقبل ذلك الانقسام كالعدد و الاول ينقسم الى القار و هو ثلثة اقسام و هى الخط و السطح و الجسم التعليمى و غير القار و هو الزمان و المنفصل منحصرا في العدد

(ص ٢٥)

قوله (قده) وكذلك الكيفيات الخ

الكيف مرسوم بانها هيئة قارة لا تقتضى قسمة و لانسبة لذاتها انقساما اوليا و بعضهم عرفها بانها الهيئة التى لا تقتضى القسمة و لا اللاقسمة فى محلها اقتضاء اوليا و هى تنقسم الى اربعة اقسام الكيفيات المحسوسة باحدى الحواس الخمس الظاهرة من الملموسات و المذوقات و المشمومات و المبصرات و الكيفيات النفسانية من الحيات و انقدرة و الارادة و اللذة و الالم و غيرها و الكيفيات الاستعدادية المسماة بالقوة و اللاقوة مثل المراضية و المصاحية و الاولى استعداد شديد نحو الانفعال و مثال الملاقوة ، و الثانية استعداد شديد نحو الانفعال و مثال القوة. و الكيفيات المختصة بالكميات مثل الزوجية و الفردية المختصة بالكميات المنفصلة و مثل الاستقامة و الانحناء المختصة بالكميات المتصلة

(ص ٢٦)

قوله و فى الاعراض النسبية الخ

وهى سبعة الاثنى و هى الهيئة الحاصلة بسبب نسبة الشئ الى المكان و المثل

(١٩٠)

وهي الحاصلة من نسبته الى الزمان و الاضافة و هي النسبة المتكررة و الوضع
وهي الهيئة الحاصلة من نسبة اجزاء الشئ بعضها الى بعض و المجموع الى امر خارج
والملك والجدد و هي النسبة الحاصلة من احاطة شئ بغيره بنقل المحيط بانتقال
المحاط و الفعل و هو التأثير التدريجي و الانفعال و هو التأثير التدريجي
قوله (قده) الى الاضافة المتخالفة الاطراف (ص ٢٦)

و هي فى قبال الاضافة المتشابهة الاطراف مثل الاخوة و التوازي و
التساوى و نحوها

قوله (قده) و قس عليها بواقى المقولات (ص ٢٦)
مثل القيام والانتكاس الى مقولة الوضع والتسخين والتسخن الى مقولتى الفعل
والانفعال والنسبة الى اليوم والامس الى النسبة الى الشهر ثم الى السنة ثم الى المتى
المطلق والتعمم الى الجدة والكون فى الدائر ثم فى البلد ثم فى المملكة ثم الى الاين المطلق .
قوله (قده) كما فى الامثلة المذكورة الخ (ص ٢٦)

فان النزول على عكس الصعود ففى الجوهر يكون النزول منه الى الجسم المطلق
الى الجسم النامى الى الحيوان الى الانسان وفى الكم من الكم المطلق الى الكم المتصل
الى القار الى الخط و السطح و الجسم التعليمى و منها الى المستقيم منها و قس عليه
البواقى .

قوله (قده) فيه فئت الخ (ص ٢٦)
وذلك كفناء العكس فى العاكس والظل فى ذى الظل كما قال سيد الاولياء
اتزعم انك جرم صغير الخ فانه مظهر اسم الله الاعظم الذى هو سيد الاسماء و ربها
فيكون مظهره كذلك .

قوله (قده) وحدة جمعية الخ (ص ٢٦)
اي الوحدة الحقبة الحقيقية الظلية السعية الانبساطية التى لا تالى لها من سنخها
واصل جميع الوحدات وتمامها كما قال المولوى قدس سره .

كيف مد الظل كه نقش اولياست عكس مه رويان بستان خداست

(١٩١)

قوله (قده) وهو العقل بالعقل
المراد به ما يشمل العقل بالمستفاد ايضا لانه الفصل الحقيقي للانسان وهو المتحد
بالعقل الفعال اى بوجوده الرابطى او النفسى بوجه فتدبر .

قوله (قده) المتحد بالعقل الفعال الخ
(ص ٢٦)
قد مر ان المراد به العقل الاول والعاشر من العقول الطولية اورب النوع الانسانى
اوجملة العقول الطولية او مطلق السفلية النزولية منها . والتقيد بالفصل الاخير لاجرا
البعيد والمتوسط من فصول اجناسه البعيدة والمتوسطة مثل النامى والمتحرك بالارادة
والحساس والتقيد بالحقيقى لاجرا المنطقى والاشتقاقى باحد معنيينه ومر معنى الاتحاد
ايضا . والمراد بالعقل بالفعل ما يعم العقل العملى والنظرى والمرتبة الرابعة من النظرى
اى العقل بالمستفاد لالمرتبة الثالثة منه فقط اى ما يقابل العقل بالقوة و لو اريد منه
المرتبة الثالثة كما هو المتبادر غالبا من هذه اللفظة عند الاطلاق فيكون باعتبار ان العقل
النظرى هو روح العملى واصله وباطنه فتدبر .

«فى الفصل والاض العام والخاص»

قوله (قده) اى غرضه الخ
(ص ٢٧)

قيل فسر به بذلك ليعلم ان المراد من العرض هنا ما يقابل الذاتى لا ما يقابل الجوهر .

قوله (قده) اى شبيهة وجود الخ
(ص ٢٧)

قيل اى اعم من الوجود ذهنى والخارجى حتى يشمل عوارض الوجود ذهنى
للماهيات مثل الكلية ونحوها للانسان وغيره فى العقل .

قوله (قده) بالتقرر الخ
(ص ٢٧)

متعلق بقوله تقدم المهية اى تقدم المهية المعروضة للوجود عليه انما يكون تقدما
بالتقرر والتجوهر لا بالوجود والتحقق ولاقسما آخر من الاقسام الخمسة او الثمانية للتقدم .
والتقدم بالتقرر قسم آخر من اقسام التقدم وهو تقدم علل القوام على المعلول فى نفس
شبيهة المهية وجوهر ذاتها كتقدم الجنس والفصل على النوع والمهية على لازمها ومالك ذلك
التقدم كما يجئ فى محله هو تقرر الشى وقوامه .

قوله (قده) لشبيهة المهية الخ
(ص ٢٧)

اشارة الى ما ذكر من الملاك وما افاده (قده) فى المقام اما مبنى على مذاق القائلين

(١٩٢)

بإصالة المهمية فى الوجود والجمل اذعلى ماهو التحقيق من اصالة الوجود واعتبارية المهمية يكون السبق للوجود على المهمية و سبقة عليها انما يكون بالحقيقة كما حقق ذلك فى مقامه ويجيبى فى مباحث السبق من فن الحكمة الالهية من الكتاب. واما ناظر الى مفهوم الوجود وعروضه على المهمية عقلا ويكون المراد ان المهمية من حيث كونها معروضة لمفهوم الوجود فى العقل يجب تقديمها عليه لاجل وجوب تقدم المعروض على المعارض من حيث كونه كذلك اى معروضا المعارض ولكن ذلك السبق ليس فى الوجود والتحقق بل انما هو فى التقرر والقوام ولا ينافى ذلك تقدم الوجود من حيث حقيقةه على المهمية وسبقه عليها بالحقيقة كما هو عنده (قده) اذ بالنظر الى حقيقة الوجود المهمية من العوارض بالنسبة اليها كما قيل.

من و تو عارض ذات وجوديم مشبكهاى مرآت شم-وديم
بل بنظر آخر لاعراضية ولا معروضية بينهما واقعا لان التركيب بين المهمية ووجودها
اتحادى لانضمامى

قوله (قده) فى العقل (ص ٢٧)

اما متعلق بالتقدم اى لتقدم المهمية المعروضة له عليه فى العقل تقدما بالتقرر لافى الوجود الخارجى وقوله لشيئية المهمية متعلق بقوله بالتقرر او بالتقدم و يستعمل تعلق قوله فى العقل بالشيئية لكونها فى معنى كون المهمية شيئا فى العقل اى شيئا محصلا فى العقل نظراً الى عدم حصول حقيقة الوجود فى الذهن و كون ما يحصل منه فيه عارضا عليها فيكون فى قوله هذا اشارة الى ما حققناه من ان التركيب بينهما فى الوجود الخارجى اتحادى ولا عارضية و معروضية هنا اصلا والاول اولى فتدبر

قوله (قده) والالتقدم الشى على الخ (ص ٢٧)

و ذلك لان تقدم المهمية على وجودها بوجودها انكان بنفس ذلك الوجود المعارض ازم المحذور الاول و انكان بوجوده آخر وهكذا يلزم المحذور الثانى
قوله (قده) و مثل شيئية مطلقة الخ (ص ٢٧)

فان سبق الخاصة على المطلقة انما هو فى العقل و ذلك السبق ايضا انما هو بالتقرر

(١٩٣)

لا يغيره من اقسام السبق بالنظر الى لزوم تقدم المعروض على العارض في ظرف العروض والالزم المحذور السابق بشقيه اذ الخاص لا يتحقق بدون العام مع ان الشيئية من العوارض العامة لكل شىء فلو سبقت الشيئية الخاصة على المطلقة في الوجود فاما ان تتقدم بنفس الحصة التى فيها من المطلقة فيلزم تقدم الشىء على نفسه و اما ان تتقدم بحصة اخرى يلزم ما ذكر من التسلسل مع ان الشيئية مساوقة مع الوجود فكما لا يتصور سبق الوجود المقيد على المطلقة بالوجود فكذا لا يتصور سبق الشيئية الخاصة على المطلقة بالوجود وقيل ان المحذور اللازم فى هذا الشق انما هو الشق الاول من المحذورين اى تقدم الشىء على نفسه لانه لو تقدم الشيئية الخاصة على المطلقة بالوجود لزم تقدم الشىء اى المطلقة على نفسها لان الخاص لا يتحقق بدون العام ولا يتصور التسلسل هنا لان التكرار فى صرف الشىء محال و الشيئية العامة المطلقة مع قطع النظر عن عوارضها التى تعرضها فى ضمن افرادها لا يتصور تعددها حتى يلزم ما ذكر من التسلسل فتأمل

وقيل لزوم التسلسل يكون من قبل العارض و المعروض كليهما اما من قبل العارض فلقاعدته الفرعية و اما من قبل المعروض فلعرض العروض خارجيا فتأمل
(ص ٢٧) قوله و مهية مطلقة الخ

فان عروضها على الخاصة انما هو فى العقل وتقدمها عليها ايضا يكون فيه لافى الخارج و سبقها عليها ايضا بالتقرر

(ص ٢٧) قوله و ايضا مفارق الخ

اى ليس بل لازم يمتنع انفكاكه عن المازوم بل يجوز انفكاكه عنه فلا يتوهم المنافات بينه و بين الدوام و بالجملة ليس المراد بالمفارقة الزوال و الانفكاك حتى ينافى الدوام و عدم الانفكاك بل المراد به جواز المفارقة و الانفكاك فلا ينافى الدوام و يؤيد ذلك ما ذكره العلامة قطب المحققين فى شرح المطالع من ان غير اللازم اما ان لا يزول بل يدوم بدوام الموضوع او يزول والاول المفارق بالقوة ككون الشخص اميا و الثانى المفارق بالفعل انتهى

(١٩٤)

وقوله «وايضاً» تقسيم آخر للعرض العام والخاص فتدبر والفرق بين هذا التقسيم والذى سيأتى من تقسيم اللازم ان الوجود ليس بمعتبر فى عروض عارض المهيبة ولو بنحو الحينية بخلافه فى لازم المهيبة لاعتبار الوجود فيه بنحو الحينية لالشرطية و بان هذا التقسيم لمطلق العارض و التقسيم الانى لقسم منه وهو العارض اللازم كذا قيل فتأمل فيه .

قوله (قده) كحركة الفلك وكثير من احواله الخ (ص ٢٧)

من الشكل والكم ونحوهما وانما قيد بكثير من احواله لان بعضها مما ليس بدائم له مثل الاوضاع الخاصة وما يعرضه فى الحركة مثل ما يعرض الكواكب فى حركاتها من التشكلات الهلالية والبدرية والرجعة والاستقامة ونحوها وبعضها مما يمنع انفكاكه عنه ككونه ذا وضع او شاغل الحيز ونحوه وكاستدارته وكونه محدد الجهات

قوله (قده) بالنسبة الى جسمه المطلق الخ (ص ٢٧)

اى كون الحركة ونحوها من العوارض المفارقة بالنسبة الى الفلك انما هو بالنسبة الى جسمه المطلق لا بالنظر الى جسمه الخاص فانها بالنظر اليه اى بالنظر الى جسمه المتخصص بصورته النوعية لازمة له غير مفارقة عنه او المراد من كون الحركة ونحوها من العوارض المفارقة بالنسبة الى الفلك لامن العوارض اللازمة كونها كذلك بالنسبة اليه مع قطع النظر عن البرهان فلا ينافى ذلك قيام البرهان على لزوم الحركة سيما السريعة اليومية له من جهة كونها حاملة للزمان الذى يمنع عليه العدم الزمانى السابق واللاحق ومن جهة كونها سببا لربط الحوادث بالتقديم فتدبر

ولكن قد يشكل على تقسيم المفارق الى الدائم وغيره بان الدوام يلازم الضرورة فلا مورد لهذا التقسيم اصلا، واجاب فى شرح المطالع عن هذا بان استلزام اندوام للضرورة انما هو فى الكليات دون الجزئيات وهذا القدر كاف فى صحة التقسيم واعتراض عليه فى الخاشية بان ذلك انما هو فى اللزوم بالمعنى الاخص اى الذى يكون منشأه نفس الذات لا بالمعنى الاعم من ان يكون منشأه اى او غيرها، مع ان الدوام واللزوم بالمعنى الاعم متلازمان فى الكليات والجزئيات ثم اجاب عن اصل الاشكال بان هذا التقسيم انما

(١٩٥)

هو بالنظر الى المفهوم فان العقل اذا لاحظ دوام الثبوت جوز انفكاكه عن امتناع الانفكاك مطلقا بدون العكس فتدبر

(ص ٢٧)

قوله (قده) بالذات الخ

متعلق بالسرعة اى حركتها السريعة بالذات اى لا بسبب اختلاف الميول وقوام مافى المسافة ونحوها مما هو سبب اختلاف حركات العنصرىات فى السرعة والبطوء فيكون اشارة الى ما قالوا فى ربط الحادث بالقديم من لزوم كون الرابط امرا متجددا بالذات بل يكون نفس التجدد والدور حتى لا يحتاج الى رابط آخر او المراد من كونها بالذات ان تكون مستندة الى تجده الذانى و حركته الجوهرى فيكون فيه اشارة الى ان اتصاف الفلك بالحركة العرضية انما هو بتبع حركته الجوهرية الذاتية و بهتمل بعيدا تعلقه بقوله اليومية او الخاصة فعلى الثانى يكون اشارة الى ان تلك الخاصة خاصة ذاتية للفلك بالمعنى الذى يقال فى باب البرهان فتدبر

(ص ٢٧)

قوله (قده) كالتعقل الخ

مثال للصفة الثبوتية

(ص ٢٧)

قوله (قده) والجهل البسيط الخ

مثال المصفة السلبية والتقيد بالبسيط من جهة ان الجهل المركب يلزمه هيئة وجودية لنفس غير مطابقة للواقع وليس بعدمى مطلقا كما لا يخفى فان البسيط عدم العلم والمركب عدم العلم مع عدم العلم بالعدم الذى يلزمه حصول صورة مخالفة للواقع فتدبر

(ص ٢٨)

قوله (قده) من دون اعتبار خصوصية احد الوجودين

اشارة الى ان عارض المية لا يعرضها منفكة عن كافة الوجودات اذ هى منفكة عنها معدوم صرف بل عدم محض بل يعرضها من دون اعتبار خصوصية احد الوجودين اى يعرضها فى حين وجودها خارجاً او ذهنياً لا بشرط وجودها فى الذهن اوفى الخارج وبعبارة اخرى يكون القضية المعقودة بالنسبة اليها حينية وبالنسبة الى لوازم احد الوجودين شرطية .

(ص ٢٨)

قوله (قده) او كليهما الخ

اما عطف على قوله احد الوجودين اى من دون اعتبار خصوصية احد الوجودين

(١٩٦)

او اعتبار كليهما بمعنى ان الوجود (مطل) ليس بمعتبر في عروض هذه العوارض وان لم تنفك
المهية حين عروضها عنه كما سيشير اليه او عطف على لازم المهية (الخ) على احتمال بعيد
فيكون اشارة الى ما قيل ان لازم المهية لازمها في كلا الوجودين لافي احدهما كما هو
مذهب المحقق الدواني ولكن الظاهر هو الاول بقرينة ماسيأتي من عدم ارتضائه (قده)
لمذهب المحقق المزبور فتدبر .

قوله (قده) يعنى ان اللزوم فيهما الخ (ص ٢٨)

هذا مبنى على ما هو التحقيق من عدم لزوم سبق العدم في العلية والاقتضاء حتى
لا ينافي اللزوم وعدم الانفكاك .

قوله (قده) بمعنى التبعية (ص ٢٨)

اذ المهية من حيث هي لاقتضاء لها اصلا لانها من هذه الحيثية اعتبارى صرف بل
عدم محض فلا يتصور فيها الاقتضاء والمنشأة بل اللزوم فيها بمعنى التبعية اى التبعية في
لحاظ العقل او التبعية في الوجود فتدبر .

قوله (قده) ان لازم المهية الخ (ص ٢٨)

قيل لو كان مراد المحقق ان لازم المهية يلزمها بشرط احد الوجودين، لورد عليه
ما اشار اليه (قده) لكن لو كان مراده انه يلزمها عند وجودها باحد الوجودين دفعاً
لتوهم دانه يلزمها بدون مطلق الوجود لم يرد عليه ما ذكره (قده) اصلاً فتدبر .

ثم ان الفرق بين ما افاده وما يستفاد من ظاهر قول المحقق واضح فانه على مذاق
المحقق يلزمها بشرط وجودها باحد الوجودين وعنده (قده) يلزمها من حيث هي اى
حين الوجود لا بشرط الوجود حتى لو امكن تقرر المهية بدون تحققها ذهنياً او خارجياً كما
هي عند القائلين بثبوت الممدومات انصفت في حال العدم بتلك اللوازم بخلافه على
مذاق المحقق .

قوله (قده) فليس الوجود بمعتبر الخ (ص ٢٨)

وذلك لانه لازم المهية من حيث هي وهى من حيث هي ليست الاهى والوجود
ليس بمعتبر معها من هذه الحيثية حتى يلزمها لازمها باعتبار الوجود وبشرطه والا لم يكن

(١٩٧)

بلازم المهيبة من حيث هي هي ولا ينافي ذلك القول باصالة الوجود واعتبارية المهيبة لان تلك اللوازم ايضا اعتبارية مع ان ذلك ليس قولاً بعزل الوجود وعدم مدخلية في لزوم ذلك اللازم حتى بنحو الحينية ليكون مخالفاً للقول باصالة الوجود واعتبارية المهيبة فتدبر. ومما يدل على ذلك ان افاضة الوجود على المهيبة من تلقاء الجاعل انما يكون بالمحاذ امكانها الذاتي وفقرها الماهوي لان علة الحاجة الى العلة هي الامكان عند المقوم وهو بالاتفاق لازم المهيبة لالزام الوجود والالزم تقدم وجود الشئ على امكانه او كونهما معافى رتبة واحدة مع تقدم الامكان على الوجود بمراتب عند عدالمراتب بقولهم الشئ قرر فامكن فاحتاج فوجب فوجب فوجد فوجد.

«في الفرق بين الذاتي والعرضي»

(ص ٢٨)

قوله (قده) ذاتي شئ الخ

اي لم يكن معللاً بعلة سوى علة الذات وجاعلها ولا يحتاج الى علة اخرى من قبل علة الذات فان الانسان حيوان او ناطق بذاته لا بعلة اخرى تجعله حيواناً بعد ما تقرر انساناً، بل العلة الجاعلة له انسا جعلته اولاً حيواناً فلا يتوهم ان يارم على تقدير عدم معللية الذاتي كونه واجب الوجود بالذات.

(ص ٢٨)

قوله (قده) انه ما يسبقه تعقلاً الخ

اي عند تعقله بالكنه وتفصيلاً والا فلو تعقل اجمالاً اولاً بالكنه فلا يحتاج الى تعقله اصلاً فضلاً عن سبقه عليه في التعقل فقوله اذا تعقل ذلك الشئ بالكنه (الخ) متعلق بكلتا الجملتين.

(ص ٢٨)

قوله (قده) وعرضيه اي عرضي الشئ اعرفن الخ

اي العرضي الغير اللازم فان العرضي اللازم كالزوجة مثلاً الاربعة والامكان للمهيبة يشارك الذاتي في الخاصية الاولى والثالثة سيما اذا كان بينا بالمعنى الاخصر ولكن لا يشاركه في الخاصية الثانية كما هو ظاهر لان تصور اللازم متأخر عن تصور المألزم ذاتاً بخلاف الذاتي فان تصويره مقدم على ذي الذاتي فتكون هاتان الخاصيتان من الخواص الاضافية للذاتي بالقياس الى العرضي الغير اللازم ويمكن ان يفسر ما ذكر في المقام من خواص الذاتي بحيث يجب ان لا يشارك معه العرضي اللازم بان يجعل المراد

(١٦٨)

من عدم عملية الذاتى عدم معلليته مطلقا اى لامن قبل عملية ذى الذاتسى ولا من قبل
 عملية علة اخرى سوى علة الذات وبعبارة اخرى لا يحتاج الى علة خارجة عن علة الذات ،
 والعرضى يحتاج الى الذات وهى خارجة عن علتها فتدبر ، فقول الذاتى لا يصح توهمه
 مرفوعا مع بقاء الذات بخلاف العرضى اللازم مثل الفردية فانه يمكن توهم ارتفاعها عنها
 مع بقائها نعم يمتنع ارتفاعها مع بقاء الثلاثة موجودة فالمحال هنا المتصور فقط وهناك
 المتصور والنصور لان ارتفاع الجزء عين ارتفاع الكل ولا يتصور انفكاك الشى عن نفسه
 بخلاف ارتفاع اللازم فانه مغاير لارتفاع الملزوم تابع له وكذا ارتفاع علة المهيمة مستتبع
 له فتدبر ، فاللازم لا يشارك الذاتى في هذه الخاصية حينئذ لانه تبع للملزوم ومعلول لذاته
 كما توهمه بعض المتكاسين فتأمل ... او يقال ذاتى الشى ما يكون سابقا عليه ذاتا وتصورا
 بمعنى ان لا يكون تابعه فى الجعل والتعقل اصلا ويجعل المراد بكونه بين الثبوت
 لذى الذاتى كونه غير محتاج فى الحكم بثبوت الذاتى له الى شى اصلاح حتى ثبوت الذات
 وذلك لتقدم ثبوته رتبة على ثبوت الذات وهذا بخلاف اللازم لان الامر فيه بالعكس
 فتأمل ... ثم ان المشهور فى بيان الخاصية الثانية تقدم الذاتى على المهيمة فى الوجود بن ،
 فاعترض عليه بمنافاته مع ما حكموا به من اتحاد الذاتى مع المهيمة فى الجعل والوجود
 وينافى صحة حمل الذاتى عليها واستلزامه ان يكون كل مركب فى العقل مركبا فى الخارج
 مع انهم صرحوا بخلافه واجيب عنه بان ذلك انما خاصة للجزء مطلقا بانه اينما كان
 جزء كان متقدما فى الوجود والعدم هناك فالجزء العقلى متقدم على المهيمة ذهنيا لا خارجا
 لكونه جزء فى العقل لافى الخارج والجزء الخارجى مقدم على الكل خارجا والمصنف
 (قد) عبر بهذا التعبير لئلا يرد عليه ما ذكر من الايراد ويحتاج الى التكلف المذكور
 فى الجواب .

(ص ٢٨)

قوله (قد) اذ العرض ما خوذ الخ

هذا مبنى على ما هو التحقيق من بساطة مدلول المشتقات وان الفرق بين المشتق
 والمبدء والعرض والعرضى بمجرد اخذ العرض والمبدء بشرط لاعن الاتحاد واخذ
 المشتق والعرضى لا بشرط من الاتحاد وعدمه اى لا بشرط من ان يكون وحده او لا وحده

(١٩٩)

وتحقيق ذلك هو ما اشرنا اليه سابقا في مقامه من ان وجود المبادئ والاعراض من مراتب وجود الحقايق والذوات والموضوعات المتصفة بها ومن درجاتها وحدودها وليست مباينة معها منفصلة عنها والالكانت مستقلة في الجعل والوجود ولم تكن نعتالها ولا مرتبطة بها من جهة ان كل فعلية آيية عن فعلية اخرى تكون في عرضها منفصلة عنها غير متصلة بها.. وبالجملية تكون هي من شئون الموضوعات وفنونها وفروعها وغصونها لامن اضدادها واندادها ومقابلاتها ولامن مماثلاتها ومشاكلاتها ولكن لما كانت الموضوعات ذات شئون متعددة وجهات متكررة تكون مع كل واحد من تلك الشئون محيطه بها وليست تلك الشئون معها في جميع مراتبها ودرجاتها ولا مع الدرجة الاخرى والشان الآخر: مثلا الكتابة شأن من شئون الانسان واه شئون اخرى كالضحك والاكل والشرب والقيام والقعود وغيرها والانسان محيط بالكتابة وليس وجودها ضميمه على وجوده ومباينه معه والا لما جاز حملها عليه اشتقاقا ولكن ليس ذلك الشأن مع الانسان في جميع اطواره واركان هو معه في جميع اطواره وكذا ليس هو في مرتبة سائر شئون الانسان واذا كان كذلك فللمعل ان ينظر الى وجود الكتابة بما هي هي اى منفردة لامن حيث كونها مندكة في وجود الانسان ومن مراتب ظهوره وله ان يلاحظها من حيث كونها كذلك بل لا بشرط الانفراد ومن حيث لاحظها من جهة كونها من مراتب وجوده وظهوره فان لاحظها باللاحظ الاول كانت غير قابلة للحمل ويعبر عنها بالكتابة مثلا وان لاحظها باللاحظ الثاني يعبر عنها بالكاتب وكانت قابلة للحمل عليه وهذا معنى قولهم ان الفرق بين العرض والعرضى بالبشرط لامية واللابشرطية فلا يرد عليهم ما اورده بعض الاصوليين من ان الحركة سواء لوحظت بشرط لا او لا بشرط لا يمكن حملها على الانسان وذلك لانك قد عرفت ان لفظة الحركة انما وضعت للمبدء الملحوظ بشرط لا لا ملحوظة لا بشرط فلا لوحظت لا بشرط ؛ لا يجوز التعبير عنها بالحركة بل يجب التعبير عنها بالمتحرك او المعرك مثلا، وبعبارة اخرى الحركة قد تؤخذ بما هي صفة وربط غيرها وقد تؤخذ اعم من قيامها بالذات او كونها ربطا ورابطا بغيرها .

(ص ٢٨)

قوله (قده) مأخوذ الخ

خبر بعد خبر لقوله اذ العرضى اى انما جعلنا العرضى مثل الابيض لان العرضى

(٢٠٠)

مما يحمل على معروضه فهو مثل الابيض الذى يحمل على الجسم لامثل البياض الغير المحمول عليه .

قوله (قده) فلا يراد بها الخ (ص ٢٩)

بل يراد بها ما يقابل الذاتى فى باب ايساغوجى لا ما يقابل الجوهر وهو الحال فى محل مستغنى و بعبارة اخرى يراد بها الخارج المحمول بالمعنى الاعم من المحمول بالضميمة .

قوله (قده) يغاير المحمول الخ (ص ٢٩)

لما كان كل واحد من المعنيين من معانى العرضى وكان هـ وبالمعنى المذكور آنفاً، المعنى الاول منهما وكان الكلام ايضا فى الفرق بين الذاتى والعرضى ؛ اورد هـا هيينا والنسبة بين المعنيين اى بين الخارج المحمول والمحمول بالضميمة على ما صرح به المصنف فى حواشى الاسفار بالعموم والخصوص المطلق لان الخارج المحمول اعم من المحمول بالضميمة اذ المراد من الخارج المحمول كما افاده ما يكون خارجا عن الشئ محمولا عليه اعم من ان يكون فى حمله على الشئ محتاجا الى الضميمة او غير محتاج اليها والمحمول بالضميمة ما يكون محتاجا فيه اليها فيكون الفرق بينهما كالفرق بين اللابشرط وبشرط شئ ، وقيل ان النسبة بينهما بالتباين وان الخارج المحمول لا يحتاج الى حمله الى الضميمة فيكون الفرق بينهما على هذا القول كالفرق بين بشرط لا وبشرط شئ وذهب بعضهم الى ان المراد بالخارج المحمول ما لا يكون له ما بازاء فى الخارج اى يكون من المعقولات الثانية الفلسفية ومن المحمول بالضميمة ما يكون له ما بازاء فى الخارج كالمقولات العرضية من الكم والكيف ونحوهما فيكون النسبة بينهما على هذا القول ايضا بالتباين ولكن المشهور بينهم هو الاول فالمراد بالمغايرة على الاول مغايرة العام والخاص وعلى الاخيرين مغايرة المتباينين وزعم بعض ان المتكاسين المراد من المحمول بالضميمة ما يحتاج فى حمله على موضوعه الى الضميمة سواء كانت الضميمة ذهنية او خارجية والخارج المحمول لا يحتاج فى حمله الى ضميمة خارجية سواء احتياج الى ضميمة ذهنية كما فى حمل مفهوم الوجود على الماهيات او لا يحتاج اليها ايضا كما فى حمله على الوجودات العينية وهذا ليس متداولاً

(٢٠١)

بين القوم والنسبة بينهما عليه بالعموم والخصوص من وجه والمقايير ايضاً مقايير العلم والخاص من وجه .

قوله (قده) كالوجود الخ (ص ٢٩)

انما اتى بمثالين للاشارة الى عدم الفرق بين الوجود والموجود على ماهو التحقيق من بساطة مدلول المشتقات وكذا التمثيل بالوحدة والتشخيص ايضاً للاشارة الى انهما مساوقان مع الوجود والى ان المراد من الخارج المحمول اعم من ان يكون محمولاً بحسب حمل على او حمل في وبعبارة اخرى بحمل هو هو او هو ذو هو .

قوله (قده) والعالم الخ (ص ٢٩)

انما اتى هنا ايضاً بمثالين للاشارة الى ان المحمول بالضميمة اعم من ان يكون الضميمة فيه من صفات الاجسام ومحسوسة باحدى الحواس او تكون من صفات المجردات غير محسوسة بها اصلاً .

قوله (قده) والمدرك في النفوس الخ (ص ٢٩)

اي في النفوس الجزئية وفي علمها بما هو خارج عن ذاتها وبناء على مذهب النافين لانحداد المدرك بالمدرك او مطابق النفوس بناء على العلم الحسولي وعدم القول باتحاد العاقل بالمعقول والمدرك بالمدرك اذ على ذلك القول فهما من قبيل الخارج المحمول اي مفهومهما ويمكن ان يكون ذلك بالنظر الى مهية النفس بناء على تحقق المهية لها لان المهية من حيث هي ليست الالهى فذا نك المفهومين بالقياس اليها من المحمول بالضميمة ويمكن جعل الادراك عبارة عن العلم بالجزئيات والعلم عبارة عن العلم بالكليات فيكون الادراك مطلقاً من المحمول بالضميمة ولو على الخلاقية .

قوله (قده) كذا كذا الذاتي الخ (ص ٢٩)

النسبة بين المعنيين بالعموم والخصوص المطلق لان الذاتي في باب البرهان اعم من الذاتي في باب الاليساغوجي كما هو ظاهر للمتدبر ، وقد يتوهم ان النسبة بينهما بالتباين بجعل المراد من الذاتي في باب البرهان العرضي المنتزع عن حاق ذات المعروض المحمول عليه من دون ضمنية وواسطة وذلك مما لا يساعده كلماتهم فتدبر .

(٢٠٢)

(ص ٣٩)

قوله (قده) فيمكنى ذاته الخ

اى لا يحتاج فى انتزاعه الى واسطة فى العروض وان احتاج احيانا الى واسطة فى الثبوت.

(ص ٣٩)

قوله (قده) لا غير الخ

قيل اى بالمعنى المقابل للذاتى بهذا المعنى فقوله بهذا المعنى وصف للغيرى ولكن الظاهر تعلقه بيقول او بالذاتى اى يقول الحكيم ويراد به الذاتى بهذا المعنى و قوله من لاحق بيان للذاتى فى باب البرهان والمتظاهر من قوله من حيث هى و من قوله بلا توسط نفى الوسطة مطلقا اى سواء كان اعم او اخص او مساويا كما فى قول المتطقيين العرض الذاتى ما يلحق الشئ لذاته من حيث هى اى او الامر مساو ولكن ما هو المطابق لتصريحات صدر المتألمين و لما صرح به قده فى حواشى الاسفار نفى الوسطة فى العروض مطلقا جواز تحقق الوسطة فى الثبوت كذلك فتدبر ثم ان الذاتى فى باب البرهان باصطلاح المنطقيين لا يستعمل فى الحدود الا فى موارد نادرة اى عند الجهل بالفصل الحقيقى و قيام اقرب لوازمه مقامه و الذاتى فى باب ايساغوجى مثل الجنس يستعمل فى الحدود والرسوم جميعا فبين الفرق بينهما لثلا ياتبس الامر على المتعلم فيعرض له الغلط من استعمال احدهما مكان الاخر فتأمل

«فى المعارف»

(ص ٣٩)

قوله (قده) قاد عقلنا الخ

انما قال عقلنا دون ادراكنا الشامل لادراك الكلى والجزئى اشارة الى ان التعريف للمهية وبالمهية والجزئى لا يكون كاسبا ولا مكتسبا.

(ص ٣٠)

قوله (قده) اى لا يكون اعم الخ

لانه لو كان بالاعم والاخص لم يقد تحقيق ماهية الشئ وتميزها عن الانبيار

(ص ٣٠)

قوله (قده) الا ترى الخ

تبين للزوم كونه اجلى

(٢٠٣)

قوله (قده) فلا مجاز الخ (ص ٣٠)

تفريع على مجموع ماسبق اوعلى لزوم كونه اجلى و فى التقييد بالاختفاء اشارة الى رد من لم يجوز استعمال الالفاظ المجازية والمشاركة والمتشابهة مطلقا فى المعارف اذ عند ظهور القرينة ووضوح المعنى والمراد لامانع من استعمال الالفاظ المجازية فان المقصود من الالفاظ المرآتية والطريقة وافادة المعانى وابانة المقاصد ولا موضوعية لها حتى لا يجوز المدول عن الحقائق فى التعريفات .

قوله (قده) ويمكن الخ (ص ٣٠)

اى الى الشئ المذكور فى قوله تعقل الشئ الخ اوالى المعارف المستفاد من التعريف من قبيل « اعدوا هواقرب للتقوى » و على تقدير رجوع الضمير الى التعريف فيكون المصاحبة من مصاحبه الكل مع جزئه او مصاحبة الشئ مع نفسه لجواز التعريف بالفصل القريب وحده اى فى التعريفات الناقصة الغير التامة فيكون من قبيل لقيت بزيدا سداً .

« فى المطالب الثلاثة »

قوله (قده) اس المطالب (ص ٣١)

اى اساسها و اصلها وهى امهاتها الكلية الاصلية التى لا يقوم غيرها مقامها

قوله (قده) فيطلب بماء الشارحة الخ (ص ٣١)

اقول المستفاد من هذا ان مطلب ماء الغير الحقيقى منحصر فى الشارحة الاسمية مع ان المستفاد من كلامهم ان مطلب ماء الغير الحقيقى ينقسم الى مطلب ماء اللفظية والاسمية وان اللفظية ما يطلب به مداول اللفظ ومفهومه والاسمية ما يطلب به مهية مفهوم الاسم كما صرح به جمع من المحققين منهم خاتمهم المحقق الطوسى فى شرح الاشارات ومنهم استاذ المصنف المحقق الاصفهانى (ره) فى حاشية الشوارق و قال المحقق المذكور قده فى شرح قول الشيخ فى الاشارات « ومنها مطلب ماهو الشئ وقد يطلب به مهية مفهوم الاسم المستعمل انتهى » ذات الشئ حقيقة ولا يطلق على غير الموجود والمراد ان الطالب بماء الاول هو السائل عما هو ويجب باصناف المقول فى جواب ماهو كما تقدم ذكرها

(٢٠٤)

وقد تقع الحدود الحقيقية في جوابه وربما تقع الرسوم في مقامها على وجه التوسع وعند الاضطراب والطالب بماه الثاني هو السائل عن مهية مفهوم الاسم كقولنا ما الخلاء و انما لم يقل عن مفهوم الاسم لان السؤال بذلك يصير لغوياً لـ هو والسائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالاً فان اجيب بجميع ماله دخل في ذلك المفهوم بالذات و دل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب حداً بحسب الاسم و ان اجيب بما يشتمل على شئ خارج عن المفهوم دال عليه بالاتزام على سبيل التجوز كان رسماً بحسب الاسم انتهى ، وقال الشيخ ايضاً - بعد بيان ماه الاسمي و بيان الفرق بينه وبين الحقيقي ووجوب تقدم الاول على مطلبى هل وتأخر الثاني عن الهل البسيطة - فلذا صح للشئ وجود صار ذلك حداً لذاته اورسما والمحقق الاصفهاني في حاشية الشوارق ايضاً قسم مطالب الشارحة الى الشارحة اللفظية والشارحة الاسمية وجعل الاولى داخلية في المباحث اللغوية واشبهه بالمسائل اللفظية وجعل الفرق بين الاسمي والحقيقي بان المسئول عنه بالاولى يكون مهية مفهوم الاسم قبل تبين وجوده وبالثاني حقيقة الشئ وذاته اى مهيته بعد تبين وجوده وتحققه فظهر من هذه الكلمات الصادرة عن اهالى التحقيق ومقدمى الجماعة والصناعة ان مطالب ماثلة اقسام الشارحة اللفظية والشارحة الاسمية والحقيقة وان حصرها في القسمين كما صنعه المصنف ليس كما ينبغي ولكن يمكن ان يقال ان المقصود هنا بيان المطالب العلمية بعد الفراغ عن المباحث اللغوية والشارحة اللفظية - كما صرح به المحققان - لا يليق عدها من المطالب العلمية فلذلك لم يعدها المصنف قدها من المطالب او يقال انه قدس سره قد خص التسمية بالماه الاسمي ؛ باللفظى فقط وجعل الاسمي من اقسام الحقيقي نظراً الى انها بعد العلم بالوجود تصير حقيقياً اى باعتبار ما يؤل اليه و يرشد الى هذا قوله آ نفا (وكل هذى بالحقيقى سم) وفيمقابله (تعريف اسمى هو شرح الاسم) وايضاح حقيقة اللفظ لامهية الشئ فتأمل

(ص ٣٩)

قوله (قده) مثل ما الخلاء الخ

انما اتى بمشالين للاشارة الى عدم الفرق فيما ذكره بين المعدوم الممتنع والمعدوم الممكن وفي قوله مهية النفس الامرية الخ ايماء الى اصالة الوجود حيث ان النفس

(٢٠٥)

الامرية دائرة مداره فهو اذن اولى و اخرى بها من غيره.

قوله (قده) التعريف الخ (ص ٣٩)

المراد بالمهية هنا ما يقابل الوجود اى المقول فى جواب ما هو المشىء وجوده
فيكون المراد من التعريف الشرح الماهوى الذى يختص بالماهيات الكلية لا الاعم من
الشرح الوجودى والماهوى كما يقال وجود الملة حد تام للمعلول و وجود المعلول حد
ناقص لها وفى حمل الماهية على المعنى الاعم اى ما به الشىء هو هو، او ماهو فى قبالة الفرد
كما احتمله بعضهم تكلف ظاهر ووجه كون التعريف بالمعنى المذكور للمهية وبالمهية
ظاهر حيث ان الوجود بما هو وجود لا يحصل فى الذهن حتى يعرف بالحدود والرسوم
ومعرف الشىء يجب ان يسانخه لان يفايره ويباينه قوله ولذا يقال تعليل لكون المسئول
عنه بالماء الحقيقية هى الماهية النفس الامرية اى المحققة فى نفس الامر و ان كانت
المهية تعم الوجود وغيرها لانها المتبادر عنها فى المقام وكذا المتبادر من التعريف
التعريف الحقيقى لا الاعم منه ومن الاسمى مع انه يمكن ان يجعل اللام فى كليهما للمعد
اوقال انهم يذكرون تلك الجملة فى مقامين احدهما فى قبالة شرح الاسم ويريدون به ان
التعريف الحقيقى انما يكون للماهية وبالماهية بخلاف شرح الاسم والثانى فى قبالة الفرد
والجزمى فيجب ان تحمل المهية والتعريف على ما ذكرناه حيث ان الحد الوجودى انما
يكون بالوجود والوجود يساوق الفردية والتشخص فلا يمكن جعل المهية والتعريف
على ما يعمه فتدبر

قوله (قده) اذ الوجود مقدم بالحقيقة الخ (ص ٣٩)

هذا احد الاقسام الثمانية المتقدم الذى زاده صدر المتالين (قده) اى السبق
الزمانى، وبالرتبة، وبالشرف، وبالطبع، وبالعلية، وبالمهية والنجوه، وبالحقيقة، والسبق
الدهرى وهو (اى التقدم بالحقيقة) ان يظهر حكم لواحد من شيئين بالذات وللآخر منهما بالعرض
كالحركة بالنسبة الى السفينة وجالسها وفى المقام الوجود يتصف بالتحقق والموجودية بالذات
والمهية تنصف به بعرض الوجود وتبعه بناء على اصالة الوجود ويحتمل به -يدا ان يراد
ان الوجود بحقيقته يتقدم على الماهية او انه يتقدم عليها بالحقيقة لا بالمعجاز العرفانى وهذا على

(٢٠٦)

خلاف الظاهر جردا وان كان المآل بناء على القول المنصور من اصالة الوجود واحداً فتدبر.

قوله فما لا وجود له الخ (ص ٣٩)

الى لامهية ولا حقيقة نفس الامرية له لا مطلق المهية الشاملة للموجودة والمعدومة وهذا ايضا مؤيد لاصالة الوجود كما لا يخفى لان الانصاف بالتحقق يدور مداره .

قوله (قده) وبعدها الخ (ص ٣٩)

اي بعد الماء الحقيقية هل المركبة ويمكن ان يكون مرجع الضمير في بعدها هل البسيطة فيكون حينئذ ارتباط العلة والدليل مع المعلن ظاهر او لكن ان جعل المرجع الماء الحقيقية يرد عليه ان الماء الحقيقية متكفلة لبيان الماهية دون الوجود وقاعدة الفرعية تجعل وجود الثابت فرع وجود المثبت له لا تبين ماهيته وحقيقته ويمكن ان يوجه ما افاده بناء عليه بان طالب اثبات عوارض الشئ انما يكون بعد الفراغ عن ثبوته وتحقق ماهيته فمالم يثبت المثبت له ماهية ووجوداً لا يطلب عوارضه فيكون الفرعية بين الطالبين لا بين المطلوبين مع انه قد مر ان صدق الذات والحقيقة انما يكون بعد اثبات الوجود للمهية وان المهية نفسها من عوارض الوجود كما قيل .

من وتعارض ذات وجودهم مشككهاى مرآت شهودهم فتدبر
قوله (قده) والوجود المطلق الخ (ص ٣٩)

احتراز عن المقيد فانه بما هو مقيد ليس بسيطاً مطلقاً والدليل على بساطة مطلقه ما ذكره في محابه من لزوم قلب المقسم بالمقوم او التقوم بالنقيض او بما هو فى حكم النقيض وهذا الحكم يعم جميع افراد الوجود بما هو وجود لا بما هو محدود بالمهية ومقيد بها الذى هو المراد بالمطلق هيئناى المسؤول عنه بالهل البسيط لا المركب لا المطلق بالاطلاق الانبساطى حتى يختص بالنقيض المقدس وهيئنا وجه آخر لتسميته بالبسيط وهو ان مفاده ثبوت الشئ وهو امر واحد ومفاد المركب ثبوت شئ لشي آخر فكانه مركب عن ثبوتين والمحقق الطوسى (قده) جعل مطلب الماء الحقيقية فى بعض مصنفاته موخر عن مطلب الهل المركبة نظراً الى ان مطلب الهل المركبة عوارض الشئ وثبوت الاعراض فى انفسها عين ثبوتها الموضوعاتها وبعبارة اخرى لما كانت حقايقها ناعتية رابطة فتحقق ماهياتها وتقومها بما

(٢٠٧)

يكون بشبوتها لموضوعاتها وهو الذى يستل به بطل المركبة فيكون مطلب مائها الحقيقية متأخرة عن مطلب هل المركبة وبعبارة اخرى انما يستل بطل المركبة عن انتساب الاعراض الى موضوعاتها وانتسابها اليها محصل ماهياتها ومشخص وجوداتها وبيان اخر هلياتها البسيطة التى تتقدم على مائيتها الحقيقية تنقوم بشبوتها لموضوعاتها الذى هو مطلب المل المركبة فيتاخر مائيتها الحقيقية عن هلياتها البسيطة ايضا هذا غاية تقرر ما افاده (قده) ولكن ما ذكر من الدليل اعم من المدعى كما لا يخفى لان ما افاده لا يخلو عن المناقشة اولا وعلى تقدير غمض العين عنها لا يتم بالنسبة الى الماء الحقيقية التى لموضوعات الاعراض كما لا يخفى فتدبر .

(ص ٣١)

قوله (قده) والوجود المقيد مركب الخ

المراد بالمقيد الوجود الرابط فانهم قسموا الوجود كما مر الى النفسى الذى يسمى بالمحمولى ايضا والى الرابط وجعلوا الاول مفاد كان التامة المتحقق فى الهيات البسيطة والثانى مفاد كان الناقصة المتحقق فى الهيات المركبة وربما يعبرون عنه بالوجود الرابط ليحصل الفرق بينه وبين وجود الاعراض حيث اطلقوا عليه الرابط ايضا وقسموا الاول ايضا الى الوجود فى نفسه لنفسه والى الوجود فى نفسه لانيه بل لغيره وجعلوا الاول ايضا قسمين وجود فى نفسه لنفسه وبه نفسه وهو وجود الحق تعالى ووجود فى نفسه لنفسه لانيه نفسه وهو وجود الجواهر والثالث هو وجود الاعراض الذى هو فى نفسه لانيه نفسه ولا بنفسه وبعبارة اخرى قسموا مطلق الوجود الى الوجود فى نفسه ولنفسه وبنفسه وهو وجود الله تعالى عز اسمه والى الوجود فى نفسه لنفسه لانيه نفسه وهو وجود الجواهر والى الوجود فى نفسه لانيه نفسه ولا بنفسه وهو وجود الاعراض والى الوجود لانيه نفسه ولانيه نفسه ولا بنفسه وجعلوه الوجود الرابط واختلفوا فى تحققه فى الهيات البسيطة او اختصاصه بالمركبة وفى ان مفاد السالبة ربط السلب او سلب الربط فذهب المحققون منهم الى الثانى فى كلا المقامين وكذا ذهب اكثر ارباب التحقيق الى ان الرابط من سنخ الماهية اى النسب والاضافات لامن سنخ الوجود ونحن حققنا المقام فى حواشينا على منظومته فى الحكمة وفى تعليقاتنا على الاسفار الاربعة .

(٢٠٨)

قوله (قده) اى الى المذكور من الخ (ص ٣٣)

قد ارجع جمع من المحققين جميع المطالب الى مطلب ما وهل اما بيان ارجاع سوى مطلب لم اليهما فظاهر مما ذكره (قده) واما ارجاع مطلبه اليهما فقد ذكر وافسى بيانه ان لم يطلب بها الواسطة فى الالبات او اثبتت فعلى الاول فالمطلوب بها فى الحقيقة التصديق بجواب (هل) فقط فيندرج فى مطلب هل وعلى الثانى يكون المطلوب بها ماهية السبب فى وجود النفس الامرى فيندرج فى مطلب ما والمصنف عدل عن ذلك لما فى ما ذكره من التكلف اولان الانسب بمقام التعليم والتعلم ما افاده القوم .

قوله (قده) واما البواقى الخ (ص ٣٣)

وجه الظهور ان المطلوب بها عوارض الشئ من الكمية والكيفية والتمتى والاين ونحوها ورجوعها الى المركبة لاختفاء فيه اصلا .

قوله (قده) بل لا كيف لها زائداً الخ (ص ٣٣)

هذا على مذاق الداهيين الى ان المجردات لها ماهيات بسيطة او مركبة فى الذهن فقط من الجنس والفصل وان العلم والارادة والقدرة ونحوها من الصفات التى تتصف بها تلك الذوات النورية كيفيات زائدة على ماهياتها وان كانت غير زائدة على وجوداتها من جهة ان صفات المجردة عين وجوده وليست ضمائم وجوده والايلزم القوة والاستعداد التى هى من لوازم المادة فيه وهو مناف لتجرده والفرق بين المجردات وبين الواجب تعالى هو انه لاماهية له اصلا حتى تكون صفاته زائدة عليها فعلى مذاق هؤلاء تكون تلك الذوات من سنخ الماهيات و صفاتها من سنخ الاعراض و اما على مسلك ارباب البصيرة الداهيين الى انها وجودات محضة و انوار صرفة و ان الفرق بينها وبين الواجب تعالى بالشدة والضعف والكمال والنقص او الظلية والاصلية فلا كيف لها اصلا .

قوله (قده) وفى كثير الخ (ص ٣٣)

ان قلت المجردات المرسله العقلية منحصرة عند المعلم فى العقول العشرة الطولية والنفوس الكلية الفلكية وهى بالنسبة الى ساير الموجودات فى غاية القلة فكيف يحمل قوله عليها .

(٢٠٩)

قلت اما اولاً المعلم الاول ليس بمنكر للعقول المتكاثرة بل مصرح في انولوجيا انكان من مصنفاته بوجودها واما ثانياً فلان المرسلات العقلية وان كانت بالنسبة الى غيرها من الممكنات قليلة من حيث العدد الا انها كثيرة بالنسبة اليها معنى و حقيقة من حيث شدة وجودها وكونها بسيط الحقيقة كل الاشياء وتمامها وبها تذوتها وقوامها ولاشك ان نسبة فسحة عالم المعاني الى عالم الصور نسبة الغير المتناهي الى المتناهي فلو كان العقل الكلي منحصراً في واحد لكان من هذه الجهة التعبير عنه بالكثير بل بالكثير صحيحاً ايضاً فضلاً عما اذا كان له افراد كثيرة مع انه لوجعلنا النفوس مطلقاً شريكاً معها في هذا الحكم كما ذهب اليه شيخ اتباع الرواقين الذاهب الى كون النفس و ما فوقها انوار صرفة و وجودات محضة يكون التعبير المذكور في محله نظراً الى كثرة افراد النفوس من غير حاجة الى هذا التاويل اذا المراد الكثير فيجد ذاتها لا بالقياس الى غيرها فانهم .

(ص ٣٢)

قوله (قده) اذلامادة ولاصورة لها الخ

اي لامادة وصورة خارجيتان او مطلقاً بناء على نفى جنسية الجوهر او بناء على نفى الماهية عنها ووجه دلالة ذلك على اتحاد المطالبين انها لو كانت لها مواد وصور لكانت علل قوامها غير علل وجودها فيكون ماهو فيها غير لها الفاعلية والغائية و تكون لها لكان ازدواجها مع المادة حالة منتظرة وكمال مترقب وتكون عللة بدوها غير عللة تمامها وهذا بخلاف ما اذا كانت غير مركبة عن المادة والصورة الخارجيتين فنه حينئذ لعدم تغشيتها بغواشي المادة وعدم تكدرها بكدورات الهوى لا يكون ماهو فيها غير لم هو الفاعلي والغائي اما الفاعلي فلمكان عدم مغايرة نيلتها القوامية مع علتها الوجودية كما يظهر من ملاحظة الانخساف فانه لو سئل عنه بما هو وقيل ما الانخساف يقل في الجواب انه مع نور القمر لحيولة الارض بينه وبين الشمس، ولوقيل لم انخسف القمر يجاب لانه ان معى نوره لتوسط الارض وحيولتها بينه وبين الشمس واما لها الغائي فلان المفروض انه لاحالة منتظرة لها حتى تكون لها غاية مترتبة فلذلك يكون لها الفاعلي بعينها لها الغائي فتكون متحدة الماهية واللمية من اجل ان عللة بدوها وعللة

تمامها وختامها واحدة ولكن اركانها لها ماهيات زائدة على وجوداتها لاتتحد مالمها الحقيقية وهلمها البسيطة لان المفروض زيادة وجوداتها على ماهياتها فلا يمكن ان يتحد ما يقع في جواب السؤال عن وجوداتها بل مع ما يقع في جواب السؤال عنها بما وكذا لاتتحد هلياتها البسيطة مع لمياتها الفاعلية والغاية المتحدة مع ماهوفها لان المغايرة مع احد المتحدين تستلزم المغايرة مع الآخر فتأمل ، واما اذالم تكن لها ماهيات يزيد وجودها عليها بل كانت وجودات محضة وانوار صرفة يصير حينئذ مطالبها الثلاثة المتحدة اما اتحاد مطالبها الماهوى واللمى فلما مر واما اتحاد مطلب هلمها البسيطة مع مطلب مالمها الحقيقية فلان المفروض ان حقيقتها نفس الوجود وصرف الانية ولا ماهية لها يزيد وجودها عليها حتى يغاير فيها المطلبان ويتخلف فيها الجوابان واما اتحاد مطلب هلمها البسيطة مع المطلبين الآخرين فظاهر لان المتحد مع المتحد مع الشئ متحد مع ذلك الشئ ولانه اذا كانت حقايقها عين الوجود ومحض التحقق والوجود بسيط وكل بسيط متحد الماهية واللمية ؛ انهى اذن متحدة الماهية واللمية كما اشار اليه بقوله (وفي وجودى اتحد المطالب) وفي قوله فانية فى الحق الخ اشارة الى نكتتين احديهما ان العقول الكلية ليست من العالم بمعنى ماسوى الله تعالى بل هى من صفة تقدرت اسمائه والثانية انها لاهية لها بلا ماهية الحق تعالى شأنه فان قلت ان اتحاد الماهية واللمية فى العقول والنفوس الكلية غير منكر بالبيان الذى افدته ولكن ليس بمسلم فى النفوس الجزئية لانها مركبة مع البدن المادى بالتركيب الانحدادى كما قرر فى محله فكيف يمكن القول باتحاد المطالب الثلاثة فيها قلت تلك النفوس مادامت غير بالغه الى حد التجرد لا يكون مشمولة لهذا الحكم عند القائلين بكونها جرمانية الحدوث وروحانية البقاء بل المراد اتحادها فيها عند بلوغها الى حد التجرد والعاقلية بالفعل والاتحاد مع العقل الفاعلى فى الحق المتعال فانها تصير حية مشمولة له من جهتين احديهما جهة اتحادها مع العقل الكلى وسراية حكم احد المتحدين الى الآخر والاخرى جهة تجردها عن المادة بل عن الكونين والعالمين فان قلت جعل الانحساف متحد الماهية واللمية مع كونها من الاعراض

(٢١١)

وكون الموضوع من مشخصاته و مأخوذا فيحده لياساعده التحقيق والنظر الدقيق والفكر العميق قلت لاشك في ان الاعراض بسائط خارجية وان اخذ الموضوع فيحد ها من باب زيادة الحد على المحدود مع انه على تقدير اخذه في الجواب عن السؤال عن ماهياتها يكون مأخوذا في الجواب عن السؤال عن لمياتها ايضا فلا يضر باتحاد المطلبين فيها فتدبر .

قوله (قده) وان كانا باعتبار العنوان اثنين الخ (ص ٣٢)
اي اتحاد الامرين في الامور المذكورة انما هو في المصادق لافى المفهوم واما بحسب المفهوم فلا شك في اختلافهما فيها .

قوله (قده) وكذا المراد الخ (ص ٣٣)
اي وكذا الاتحاد المذكور فيما بعد مثل قوله وفي وجودى اتحاد المطالب هو ذلك الاتحاد لا الاتحاد المفهومى .

قوله (قده) ومراده العقول الخ (ص ٣٣)
التخصيص بالعقول المفارقة مع اشتراك النفوس سيما الكلية معها في هذا الحكم اما من جهة ان المراد من العقول مطلق العقول سواء كانت مفارقة في الذات والفعل جميعا او في الذات فقط حتى تشمل النفوس واما من جهة ان النفوس الكلية تلحق بالعقول والجزئية ما دامت غير بالغة حد التجرد التام بالحركة التحوية الجوهرية الذاتية غير منسايح عنها اسم النفس، مركبة مع البدن بالتركيب الاتحادى بمذاق التحقيق فهى لانكون مشمولة لذلك الحكم حتى يحتاج الى ادخالها فيه واما من جهة ان النفوس الناطقة لها مراتب مختلفة ودرجات متفاوتة واعتبارات متكررة لاجل انطواء العالم الاكبر فيها فهى من حيث روحها وعقلها رفى مقام اتحادها مع العقول الكلية المرسله حكمها حكم تلك العقول المرسله ومن حيث نفسييتها وجهة ارتباطها مع البدن حكمها حكم المركبات فلذلك يقع الاضافة الى البدن فيحدها من هذه الجهة ويحتمل بعيدا ان يكون ذكر العقول من باب التمثيل لامن باب التخصيص .

(٢١٢)

قوله (قده) بل هي مندكة الماهيات (ص ٣٣)

المراد بالماهية هنا ما به الشئ هو هو اى مندكة الذوات فيه تعالى

قوله (قده) فانية الخ (ص ٣٣)

عبارة اخرى عن اندكاه ماهياتها فى الحق تعالى مع ان الفناء يمكن ان يكون اشد من الاندكاه وكذا الفانى قد يبلغ الى مقام البقاء بعد الفناء بخلاف المندك فى الشئ كذا قيل فتدبر ، هذا مبنى على مذاق القائلين بنفى الماهية عنها. واما على مذاق القائلين بكونها ذا ماهية فالمراد من الماهية ؛ المقول فى جواب ماهو ومن اندكاه ماهياتها ؛ زوال احكامها او غلبة حكم الوجود والوجوب بالغير عليها ومحق احكام امكانها فى وجوبها ومن فنائها فيه تعالى تبدل وجودها الظلمانى بالوجود النورانى الحقيقى
قوله (قده) فليس لها الخ (ص ٣٣)

لما كان المسئول عنه بلم العلة الفاعلية او الفاعلية والصورة والغاية متحدتان ذاتا متغايرتان اعتبارا فاذا كان الشئ صورة صرفة وفعالية محضة عارية عن المادة والقوة يكون ذاته وحقيقته التى هى صورته عين غايته بالضرورة ، ومن جهة ان ليس له كمال متقرب منتظر ؛ يكون مؤسس ذاته بعينه معطى كماله اذ كماله عين ذاته فيكون ماهويه عين لم هو ولذلك قيل ان علة بدوها وتامها واحدة وايضا لما كان فاعل تلك الاشياء هو الحق تعالى شأنه او وجهها من وجوهه ولا غاية له تعالى فى افعاله غير ذاته بل هو غاية كل شئ فيكون اذن من هذه الجهة ايضا وحدانية اللم وهذا فى الشاهد كالنور فانه لو سئل عنه وقيل ما النور؟ قيل فى الجواب انه الظاهر بذاته والمظهر لغيره ولو سئل عنه بلم هو؟ اجيب لانه نور وبذاته يكون كذا. ولو كان من الانوار القائمة بالعلة قيل لان موجد النور بذاته ولذاته وحقيقته التى هى ظاهرة بذاتها، او قيل لان بالنور وجد النور الذى هو بذاته نور لان كلا يعمل على شاكلته فجواب الاسئلة الثلاث فى الحقيقة واحد وهو انه نور

مثال آخر لو فرضنا ان الصورة المقناتيسية قديمة بذاتها وانها جاذبة بذاتها فلو سئل عنها بما هى اجيب بانها صورة كذا فاجابة جاذبة للحديد بذاتها فلو سئل عنها بلم هى كذا قيل لانها بذاتها كذا واجيب بالجواب الاول بعينه وبعبارة اخرى لو سئل عن البعالة

(٢١٣)

لذاتها و عن العلة المقيضة لكمالات ذاتها كان الجواب عنهما واحد وكذا الوسيل عن حقيقةها بما هي يكون الجواب واحدا لان العلة مقوم ذات المعلوم والمجهول الذي هو انحاء الوجودات وهو شان من شئون العلة وطور من اطوارها فمحقق ذاته ومكمل جوهر حقيقته امر واحد وشي فارد لكان بساطته اى فى المعاليل البسيطة وقدمر ان الوجود بما هو وجود لاجزاء له مطلقا فان قلت لو كانت للمفارقات ماهيات مبيانة لوجوداتها كما يقول به المشهورون لكان الواقع فى الجواب عن السؤال عنها بالماء الحقيقية ماهياتها البسيطة او فصولها و اجناسها بناء على تركبها من الاجناس والفصول او خواصها ولوازمها والواقع فى الجواب عن السؤال عنها بام فاعلمها الذى هو غايتها ايضا بناء على ماهو التحقيق من عدم زيادة غاياتها على ذاتها وكونها عين ذات علمها مع ان ماهياتها غير متحدة مع فواعلمها بالضرورة فكيف يحكم باتحاد مطلبى الماء واللم فيها قلت قد ذكرنا ان حكم الماهية فيها من ذلك فى حكم وجوداتها وهى فانية فى فواعلمها متحدة معها كاتحاد العكس مع العاكس او الطور مع ذبه مع انه يمكن ان يقال انه ليس لها ماهيات فى جميع اوعية نفس الامر بل فى بعضها بمعنى ان الماهية المانعة عن الاتحاد وهى مثار الكثرة والبينونة العزلية الحاكية عن الحد والفقد للنس الاخرى - منتفية عنها على هذا المذاق ايضا بل ماهياتها انما تعتبر لها عند ما ينتزع العقل عنها باعتبار لحاظها مع قطع النظر عن ارتباطها بجاعلمها وقومها ولحفاظ امكانها وفقرها الذاتى او الوجودى عند وجودها فى العقل .. ولكن فى الخارج وفى النفس الامر فحقيقتهما عبارة عن نحو وجودها فقط وهى مندكة وفانية فى فاعلمها فتدبر. والى هذا اشار المصنف بقوله مندكة الا ليات الخ فان قلت ما ذكرته انما يصح على القول باصالة الوجود واما على القول باعتباريته فلا يصح اصلا كيف والوجود من ذلك فى الماهية على هذا القول وهو تابع لها فى الوحدة والكثرة وحقايق هذه الاشياء ايضا على هذا الماهيات المتباعدة بذاتها والمغايرة مع علمتها بالبينونة العزلية فكيف يتصور فيها الاتحاد المذكور على المذهب الغير المنصور قلت اما ولا ان القائل بالاتحاد المعلم الاول وهو قائل باصالة الوجود . واما ثانيا فيمكن ان يقال ان منسائط البينونة والسوافية على هذا القول المادة و عوارضها

(٢١٤)

لامطلق الحد و المهيمة والماهيات البسيطة لاسيما المجردات مندكة الوجودات في وجود الحق تعالى الذى هو وجود صرف و بالجملة مناط الاتحاد عندهم نفسى المادة لا المهيمة فتدبر .

فان قلت لو كان المراد من الاتحاد اتحاد علل قوام تلك الاشياء مع علل وجودها ذاتاً و حقيقة فهو غير متصور في جميع الاشياء بسيطاً كان او مركباً لان قوام الشئ سواء كان بسيطاً او مركباً بحسب حقيقته و جوهر ذاته انما يكون بنفس ماهيته النفس الامرية او باجزائها رقومه بحسب وجوده يكون بفاعله و علته و علة العلل و فاعل الفواعل و هو بوبس الايسات و الايسيات انما هو الحق تعالى و كذا معطى كمال كل شئ و مفيضه هو تعالى شأنه و تقدست اسمائه و لا يتصور اتحاده تعالى مع ماهية من الماهيات اصلاً فكيف يمكن القول باتحاد المطالب في شئ من الاشياء و لا فارق في امتناعه بين القول باصالة الوجود او المهيمة اصلاً سيما بناء على مذاق القولين بتباين الوجودات ذاتاً . و ايضاً حقيقة كل شئ على مذاق التحقيق نحو وجوده الخاص به و اتحاده مع وجوده تعالى العارى عن قيود الامكان و سمات النقصان و الحدوثان مخالف للبرهان و الوجدان . و ان كان المراد من الاتحاد انتهاء الامر في تاييس الوجود و اعطاء المقومات الذاتية و الوجودية و الكمالات الاولية و الثانوية اليه تعالى عز اسمه فلا فرق في ذلك بين الاشياء اصلاً مركباً كان او بسيطاً قلت يمكن اختيار كل واحد من الشقين و ابداء الفارق بين الامرين و القولين اما على الشق الاول فالفرق بين الامرين ان اتحاد الوجودات مع الحق الاول تعالى شأنه كاتحاد المكس مع الماكس و المقبى مع المقبى و فنانها فيه ممكن بالنظر الى جهة سنخيتها مع تعالى و هذا بخلاف الماهيات اذ لا سنخيتها لها مع تعالى اصلاً و كذا اتحادهما مع حكما على القول بتباين الوجودات ذاتاً لان ارباب هذا القول لا ينكرون سنخيتها مع وجوده مطلقاً و يكون مرادهم من البيئونة بينونتها بعرض بينونة ماهياتها و سرارية حكمها اليها لاجل تركيبها معها بالتركيب الاتحادي و سرارية حكم احد المتحدين الى الآخر و اما على الشق الثانى فلان الفاعل القريب في المركبات مبين مع مقوم ذاتها و مؤيس وجوداتها و هذا بخلاف البساط فان مقوم ذاتها بعينه مفيد من

(٢١٥)

وجوداتها لعدم تصور تخلل الجعل التركيبى بين الشئ و ذاته ولوازم ذاته والمجمل بالذات وان كان ماهية الشئ كما يقول به الذاهيون الى اصلتها فجعلها بالذات يستتبع جعل وجودها. و ان كان الوجود هو الحق فجعله واعطائه يتبع جعل مهيته فيكون جاعل ذواتها ومفيض انياتها واحدا ايضا فتدبر .

(ص ٢٢)

قوله (قده) كما يكون ماهو الخ

قد ذكرنا ان اتحاد ماهو مع هل هو مستلزم لانحداد سائر المطالب الاصلية ولذلك

عقبه بقوله وفى وجودى الخ .

(ص ٢٢)

قوله (قده) كما قد يكون الالهية الخ

اى ما به الشئ هو هو .

(ص ٢٣)

قوله (قده) وهذا ايضا الخ

اما الوجود المنبسط فلا خلاف عند اهل التحقيق فى نفى المبهمة عنه و اما المفارقات فنفى المبهمة عنها مذهب صدر المتألهين طبقا للشيخ السهروردى كما شرحنا القول فيه .

(ص ٢٢)

قوله (قده) ذات و جودى الخ

التقييد بالحقيقى اما للتوضيح والاشارة الى اصالة الوجود واما لدفع توهم ان

المراد منه مفهوم الوجود .

(ص ٢٣)

قوله (قده) بمعنى ما به الشئ هو هو الخ

اى لا بمعنى الكلى الطبيعى اذ لامهية للوجود المطلق بما هو مطلق الوجود .

(ص ٢٣)

قوله (قده) ولا جزء حملى الخ

وهو الجنس والفصل اذ قد تحقق فى محله ان الوجود بما هو وجود لا جنس

له ولا فصل .

(ص ٢٣)

قوله (قده) فتحقق و جودى الحقيقى

بيان لانحداد مطلب لم هو الفاعلى والغامى فى الوجود مع مطب الماء والهل

والمراد من الوجود الحقيقى ما فى قبل مفهوم الوجود و قد عرفت اطلاقات حقيقة

الوجود فراجع .

(٢١٦)

قوله (قده) الذى هو فاعله الخ
اى باعتبار انه ظل الله تعالى و وجهه الباقي بعد فناء كل شى وهو تعالى شانه مبدء
كل شى وغايته .

قوله (ئمه) وعلى قول من يقول الخ
اى ما ذكرنا فى بيان اتحاد المطالب الثلاثة فى وجودى انما هو على مذاق القائلين
بتركيب النفس الناطقة من المهيمة والوجود فانه عليها القول نحتاج فى بيان الاتحاد
الى احوظ وجود النفس بما هو وجود والحكم باتحاد المطالب فيه بما هو كذلك ولا
يكون هذا الحكم مختصا بوجود النفس بل يجرى فى كل وجود بما هو وجود وان كان
الامر فى النفس اولى . واما على القول الاخر فالامر فى باب الاتحاد اوضح لعدم احتياجه
الى اللحاظ المذكور بل يجرى فى حقيقة النفس و ذاتها ويختص البيان بها وبسائر
المفارقات ولا يجرى فى غيرها واما على قول من يقول ان لامهية لها فالامر فى باب الاتحاد
المراد اتحادها فى حقيقة وجود نفس الناطقة القدسية والكلمة البسيطة الالهية اذ اتحاد
مطالبى ما وهل فيه بناء على هذا القول واضح واتحادهما مع مطلب لم الفاعلى والغالى
من جهة انه اذا لم تكن هذه داخلة فى قوام النفس بكون قوامها بالوجود المنبسط
الذى هو اصلها وتماها لمكان امكانها و فقرها الذاتى بل لاجل كونها نفس الفقر والفاقة
الى الله تعالى .

قوله (قده) سيما ان القيد الذى الخ
وسيمان التركيب بين المهيمة والوجود تركيب اللامتحصل مع المتحصل والاشى
مع الشى .

«فى اقسام ما هو»

قوله (قده) اف ونشر الخ
الاول بازاء الجنس والثانى بازاء النوع والثالث بازاء الحد التام
قوله (ئمه) فاين يجعل (١) الخ
(ص ٣٣)

(١) اى اين مكان ما هو المجهول من الاجوبة - عما هو المفصل منها؟ حيث ان بينهما بون بعيد .

(٢١٧)

قيل ان الاجمال هنا بمعنى البساطة لا بمعنى الابهام اذ لا بهام للنوع بحسب المفهوم والوجود كما مر فتدتر

قوله (قده) نسبة ذاتية الخ (ص ٢٢)

اي لانسبة عرضية و ذكر هذه الجملة للإشارة الى ان الجنس الذى يذكر فى الجواب هو الجنس الذى يندرج فيه تلك الاشياء لا مطلق الجنس

قوله (قده) اي ماخذها الخ (ص ٢٢)

فسر ما افاده بذلك املا يرد عليه بان الفصل يجب ان يكون محمولا على الممية بحمل هو هو والصور النوعية لا تكون محمولة عليها بذلك الحمل بل بحمل ذو هو فاشار بذلك الى ان المراد بكون الفصول الصور النوعية؛ كون تلك الصور ماخذ الفصول حيث ان الفرق بين الفصل والصورة النوعية على مامر تحقيقه بالاعتبار اي باللا بشرطية و البشروط اللائية

قوله (قده) لتحمل الخ (ص ٢٢)

اي لتحمل تلك الكلليات العقلية على الممية بالحمل المواطاني الذى هو من لوازم الفصل المنطقي لان الفصول الحقيقية انحاء الوجودات التى هى عين التشخيص والمذبة الالية عن الحمل المواطاني

قوله (قده) فى الفصل الاخير (ص ٢٤)

هو فصل الحقيقة الانسانية الذى هو فصل الفصول و اصل الاصول وحقيقة الخفايق

قوله (قده) وزائد الخ (ص ٢٥)

اي مشتمل على ما هو فعلية الكمال مع شى زائد ايتحقق الكمال والنقصان اذ على تقدير التساوى لا يتحقق تفضيل احد الامرين على الآخر حتى يكون اكمل منه وجودا وهذا المعنى مع وضوحه وعدم احتياجه الى البرهان من فروعات قاعدة امكان الاخص .

قوله (قده) لكنه الخ (ص ٢٥)

اي ما ذكر وان كان حقا من الوجه الذى اشير اليه الا ان الالتزام به موجب لهدم

قواعد القوم فيجب ان يوفق بين الامرين بما افاده (قده)

قوله (قده) لا الهى نمنن النمط

(ص ٣٥)

اي الحكيم الالهى من جهة كونه ذاعينين فائزاً بالحسنتين ناظراً الى حقايق الاشياء و ذواتها بالنظر المكتحل بنور البصيرة وبالعين الحوراء لا بالعين العمياء والحولاء فلذلك له ان يعطى كل ذى حق حقه ويراعى جانب الميز والقوام جميعاً فمن جهة انه ينظر الى جهة تقويم الفصل المهمة وانه الاصل فى التقويم المطلوب من التعريفات الحدية بالنسبة الى الجنس وانه الركن الركين فى الحد التام الذى يجاب به عن السؤال بما هو؛ يجوز وقوعه فى جواب ذلك السؤال ومن حيث النظر الى الميز الذاتى وانه لا يحصل الا به وان السؤال عنه انما يقع «بى» فهو يشارك المنطقى فى انه يجاب به اى

قيل هذا لتوفيق لا يدفع الاشكال لان المنطقى لا يجوز ابراده فى جواب ما هو بل يحصره بالوقوع فى جواب اى شى هو والحكيم الالهى لا يقول بذلك المحصر وان كان مجوزاً لوقوعه فى جواب «اى» ايضا ويمكن ان يجاب عنه بان المنطقى والحكيم الالهى كلاهما متفقان فى ان اى شى هو فى جوهره انما يطالب به ما يميز ذات الشى وجوهره عن المشاركات الجنسية وان ما يصلح للوقوع فى جواب هذا السؤال انما هو الفصل ايس الا وكذاهما متفقان فى ان ما هو انما يستل به عن تمام المهمة المقومة للشى لكن المنطقى يجعل تمام المقوم فى المهمات النوعية مجموع الجنس والفصل القريب نظراً الى تركيب المهمة عنهما والحكيم الفيلسوف الالهى يجعل الفصل تمام المقوم نظراً الى ان شئمية الشى بصورته وتمام النوع بفصله فكلاهما متفقان فى اصل المطالب الا ان النزاع فى المصادق بل لانزاع بينهما اصلا لان كلا منهما يتكلم على مقتضى فنه ونظره ونظر الحكيم ادق وانقن ونظر المنطقى على القواعد اطبق فتدبر

قوله (قده) كما انه فى الحد التام الخ

(ص ٣٥)

الضمير فى به يرجع الى الحد التام ويحتمل ان يكون راجعاً الى الفصل ان لم يكن الضمير فى انه للشأن بل يكون راجعاً الى الفصل ايضا فتدبر

(٢١٩)

(ص ٣٥)

قوله (قده) كلا الخ

« في مشارة الحدود البرهان (١) »

الاول في حد هو تمام البرهان والثاني في حدهو نتيجة البرهان او مبدئه البرهان
كما سيأتى تفصيل ذلك قريباً

(ص ٣٥)

قوله (قده) ان ليس المراد بالحد الخ

لما افاد اساطين الفن ان العلل الوجودية لا تدخل في الحدود المقابل للرسم
كما قل الشيخ في برهان الشفا (واما علل الوجود فليس يجب ان تكون عللاً في المهمة
لذلك لا يدخل علل الوجود وهي الفواعل والغايات في الحدود بل تدخل في الرسوم
القيمة مقام الحدود. ولو كانت جميع العلل الموجبة للوجود تدخل في الحدود؛ لكننا
نعلم حدوث كل محدث ومحدث الى ان قل اللهم الان نعني بالحد الحدو الرسم معا
فيكون العلل الموجبة خاصة على الاطلاق (٢) انتهى) اشار الى ان المراد بالحد هنا ليس
مقابل الرسم بل ما يعمه والرسم ولكن هذا مبني على ان الحد المقابل للرسم يكون
المراد به التعريف بالفصل القريب اما وحده او مع الجنس البعيد ان كان ناقصاً والقريب
ان كان تاماً كما هو المعروف المتداول عندهم، ولكن بناء على كونه اعم من ذلك كما يستفاد
مما افاده الشيخ (قده) وغيره من اساطين فن الحكمة والميزان فلا حاجة الى ذكر هذه
المقدمة لان المقصود من تمهيدها كما اشرنا اليه رفع الاشكال المتوهم من عدم

(١) هذه المسألة من عويصات الفن قد تعرض لها المتقدمون واعرض عنها المتأخرون

كما اضربوا عن جل مباحث الصناعات الخمس مع كونها عمدة المنطق واساس الحكمة
وقد راجعت فيها المشاهير من اساتذة الفن فرجعت وفي المين قلدى وفي القلب شجى
خامياً عن حل معضلاتها آيساً عن فتح مفلقاتها الى ان رزقني الله اشرافات قدسية من سماه
العقل الجامع استاذي الاملة - لازلت مستيراً من انواره ومستكفياً من سرائر افكاره - فوجدت
عيشي لاسمه وقلبي فرحاً واذك اوصيك - ايها الفاروق العزيز - توصية الاخ ، بتكرار النظر
وتجوال الفكر كي تستفيد مما افاد وتنتفع بما ايجاد فانه سلمه الله - مع ما بين مارا وما غاية
النبيين زاد في حل معضلاته ما يقف القلم على بابه ويعجز الفكر - لولا هدايته - عن الوصول الى لبابه
وادرى - وبعق ادري - ان في فكرك المالى ونظرك الصائب وجهك البليغ ما

يكفي في مؤنة الدليل على ما ادعيت
(٢) اى خاصة مطلقة لا اضافية

(٢٢٠)

اشتمال الحد المقابل للرسم ما مر ذكره وهو لا يشارك البرهان في حدوده فاذا عممنا الحد المقابل للرسم الى ما يكون بالعلل او الاجزاء الخارجية ايضا فلا يتوهم ما ذكر من الاشكال حتى نحتاج الى هذه المقدمة

قل شارح المطالع نقلا عن اساس الاقتباس ان الانتقال الى التصورات المكتسبة امام الذاتيات التي هي علل ذهنية او من العرضيات التي هي معلومات ذهنية او من العلل الخارجية او من الشبه او من المقابل واكمل هذه الانتقالات الذي هو المقصود الحقيقي من التعريف ما يفيد التصور التام وهو الانتقال من الذاتيات والعلل الذاتية وانقصها ما يكون بحسب التعريفات المشالية وبينهما وسائط بعضها يقرب الى الكامل وبعضها يقرب الى الناقص (انتهى) ما اردنا نقله ، وقال محقق الشريف في الحاشية ان قلت لاشبهة في ان مراده بالذاتيات هو الاجناس والفصول والعرضيات هو الخواص والاعراض العامة فماذا اراد بالعلل الخارجية وكيف يكون المركب منها حدا تاما كما صرح به فيما بعد مع ان الحد يجب تركبه من الجنس والفصل قلت ارادها الاجزاء الخارجية (١) فان المهمة اذا تركبت من اجزاء متمايزة في الوجود في الخارج كانت هي علل خارجية لتلك الماهية ويكون تحديدها بها اذ المقصود بالتحديد ان يدل على الماهية بحيث تحصل في العقل صورة مطابقة لها وذلك انما يحصل بايراد تلك الاجزاء فلا عليك بعد ان تعقل هذا ان لا يورد الجنس والفصل هناك لانتفاءهما وما ذكر من ان الحد انما يتركب منهما فلهذا فذلك في تحديد المركبات العقلية التي يجب كونها بسيطة بحسب الخارج وقد نقل الامام عن الحكمة المشرقية تجوز التحديد باجزاء غير محمولة وذكر بعضهم ان المهمة اذا اخذت من حيث هي لم يذكر فيحدها سوى اجزائها واما اذا اخذت على ماهي عليه في الوجود وجب ان يذكر ايضا فيحدها عللها كالفا علىه والغاية فانها داخله في المهمة من هذه الحيثية هذا واما المعلومات الخارجية فتؤخذ الماهية بالقياس اليها محمولات تعرف هي بها فتكون راجعة الى العرضيات كالشبه والمقابل وانما قيد المثل بالذاتيات لان العلل الانفاقية لا مدخل لها في الحدود كما ان الاعراض الغريبة لا مدخل لها في الرسوم (انتهى) ما اردنا نقله وعلم من هذا ان الحد المقابل للرسم يكون بالعلل

(١) كاجزاء البيت من السقف والجدران وغيرها

(٢٢١)

الذاتية والاجزاء الخارجية ايضا الا انه فيحد المبهمة مأخوذة على ماهى عليه فى الوجود فالمقدمة الثانية مغنية عن ذكر هذه المقدمة كما لا يخفى نعم الحد المشتمل على المعلومات ليس حداً يقابل الرسم باصطلاح الميزانيين فلو علمنا الحد بحيث يشمل التعريف الاسمى والتعريفات الرسمية لكان اقرب الى الاعتبار ولكن الاستفادة مما افاده المحقق الطوسى فى اساس الاقتباس ان الحد المشارك مع البرهان انما هو الحد المقابل للرسم قال (قده) اما اگر برهان از علل ذاتى نبود بل از اعراض ولواحق بود از اجزاء آن حد نيابد بل اگر ممکن باشد رسمى آيد مناسب آن برهان انتهى فتدبر فان قلت هذا التعميم مغل بالمقصود من وجه آخر اذ يستفاد منه ان الحد المقابل للرسم لا يشتمل على العلل ولا يشارك البرهان فى الحدود مع ان ذلك مخالف لما تطابقت عليه السنة القوم من اخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة و هما من الملل الذاتية للمركبات قلت ما ذكر انما يجرى فى الحد الذى يكون للمبهمة باعتبار الوجود واما اذا لوحظت من حيث هى فلا يكون جنسها وفصلها مأخوذ من عن المادة والصورة كما سيأتى الاشارة اليه فى كلامه مع انه لا اشعار فيما افاده بذلك اصلا وليس مراده ابدا لان الحد المشارك مع البرهان انما هو من الحدود الحقيقية كما سنشير اليه فتدبر .

قوله (قده) نفس حيثبة الوجود مطلقا الخ (ص ٣٦)

اى سواء كان علة او معلولا ممكنا او واجبا و بعبارة اخرى بما هو وجود اى مطلق الوجود سواء كان محدودا او غير محدود مقارنا مع المبهمة او لامع قطع النظر عن كونه مقرونا بالمبهمة وغير مقرون بها فان فى كل واحد من القسمين يصح مشاركة الحد والبرهان بناء على تعميم البرهان المذكور فى المقام الى برهان الان واللم فان الوجود الحق المطلق وان لم يكن له برهان اللم الا انه يتحقق له برهان الان . ولما كان المعلول حدا ناقصا للعلة يكون حده بهذا المعنى مشاركا مع برهانه بالمعنى المذكور اى مع برهانه الانى بمعنى ان ما يقع فى برهانه الانى وهو المعلول يكون بعينه حدا ناقصا له و فى غيره تعالى لمكان معلوليته يتحقق له برهانا الان واللم فيتصور فيه مشاركة الحد والبرهان بكل واحد من المعنيين من جهة ان وجود العلة حد تام لوجود المعلول وان ذرات الاسباب لا تعرف الا باسبابها ووجود المعلول ايضا حد ناقص لوجود العلة فيكون

(٢٢٢)

برهانه المسمى مشاركا مع حده التام الوجودى وبرهانه الانى مشاركا مع حده الناقص الوجودى ولكن ان خصصنا البرهان بالبرهان المسمى لانتحقق المشاركة الافى القسم الثانى اى الوجود المقرون بالامكان والفاقة وليس المراد به الوجود المطلق الصرف الساذج اذ البرهان المذكور فى المقام يعنى به البرهان المسمى وهو لا يتصور فى حق صرف الوجود بهذا المعنى ولا يتحقق له الحد التام الوجودى حتى يتصور فى حقه مشاركة الحد والبرهان وليس هو بمملول حتى يصح الاستدلال عليه بما نقله (فده) عن القوم فتدبر .

قوله (فده) ومشاركة الحد والبرهان الخ (ص ٣٦)

قد مر تحقيق هذا فى الحاشية السابقة ونعيد ذلك لمزيد التوضيح فنقول لو عممنا البرهان الى المسمى والانى فتتحقق المشاركة المذكورة فى جميع الموجودات الا المعلومات المحضة كالمبولى الاولى فانها لا يتصور فى حقه مشاركة حدودها الناقصة الوجودية مع برهانها الانية والممية والا الملة المحضة فانها لا يتصور فيها مشاركة الحد والبرهان بمعنى الحد التام الوجودى والبرهان المسمى واما المتوسطات فيتصور فيها المشاركة بكل واحد من المعنيين ولو خصصناه بالمسمى فقط لانتصور المشاركة المذكورة فى الملة المحضة و تتصور فى غير هالان ما ليس بملة محضة يكون مملولا ويكون علته حدانا ماله لان الملة حد تام لوجود ما ليس بملة صرفة (١) وتكون هى ايضا برهانا لميا على مملوله وعلى جميع التقادير يصح الحكم بمشاركة الحد والبرهان فيها بنحو الاطلاق ولو مع تخصيص البرهان بالمسمى اذ يصدق المطلقة مع صدق الجزئية ولا يتوهم ان المراد من حيثية الوجود مطلقا حيثية عرائه عن الماهية حتى يقال ان الوجود مطلقا لاحدله ولا برهان عليه مع ان نفي المية غير ملازم لنفى مطلق الحد والبرهان بناء على ما هو التحقيق من ان النفس وما فرقها انيات صرفة ووجودات محضة فتدبر

(١) وهو الذى يكون لامعالة مملولا

(٢٢٣)

(ص ٣٦)

قوله (قده) اذا المعتبر الخ

اي المعتبر عند الحكماء والمناسب لمقصوده والملائم لفن الحكمة معرفة الحقائق والشئ لا يستحق لاطلاق اسم الحقيقة عند ان جميع الابلحظ الوجود الذي به بنال كل ذي حقيقة حقيقة. ولذلك قيل الفرق بين المبهمة والحقيقة باعتبار الوجود مع الحقيقة دون المبهمة

(ص ٣٦)

قوله (قده) تقدماً بالمعنى الخ

قد مرت تحقيق هذا الضرب من التقدم وان ملاكه تقدم الشئ بالتجوهر على شئ آخر فتدبر

(ص ٣٦)

قوله (قده) ما اشتمل الخ

لاخير في مباينتها مع المعلول وعدم حملها عليه لما عرفت من تجويزهم التعريف بالمباين في بعض الاحيان وان التعريف بالعلل يمكن ان يكون بمفاهيم محمولة ماخوذة عنها

(ص ٣٦)

قوله (قده) الاقسام الالية الخ

اي من تقسيم الحد الى تمام البرهان ومبدئه ونتيجته ان قلت ان من الاقسام الالية حدا هو نتيجة البرهان وهو الحد المقتصر فيه على المعلول فقط مع انه ليس مشتملا على العلل الاربع قلت الحد المذكور انما يكون بما هو معلول للجزء الاخر مع كونه علة للمحدود فيه ليس بخارج عن الاشتغال على العلل الاربع مع ان ذلك الاشتغال انما يكون في الحد المقابل للرسم وفي البرهان اللمي واما في مطلق الحد والبرهان الائي فلا خير في اشتراكهما في الحدود واخذ المعامل وسطاً في البرهان الائي وقائماً مقام الفصل في الحد الرسمي وذلك في البرهان كما يقال الخشب ينحت لان يصير قابلاً لشكل السرير وكل ما يكون كذلك يحتاج الى آلة صناعية ينحت بها ينتج فالخشب يحتاج الى آلة كدائية ثم يقال الخشب يحتاج في تشكيل السرير الى آلة كدائية وكل آلة كدائية تكون قدوماً فالخشب ينحت بالقديم فتأمل

قوله (قده) فتعرف الخ الاول في الحد التام والثاني في الناقص يمكن ان يكون

(٢٢٤)

الجمعية باعتبار ساير اجزاء القياس كما فى الحد الكامل ولكن لو كان الماحوظ حل مطابق القياس والحد فيكون الاشتراك فى حد الوسط فقط

قوله (قده) والمراد بالحدود فى الحد الخ (ص ٣٦)

اى الاجناس والفصول فان بعض العلل كالماخوذ عن المادة يقوم مقام الجنس والماخوذ عن الصورة وباقى الاسباب مقام الفصل نظراً الى كونها علة للشئ و يمكن ان يجعل المراد من الحدود فى البراهين الحدود الوسطى مع الاصغر والاكبر كما فى الحد الكامل لكنه انما يجرى فى بعض البراهين وما سيذكره نقلاً عن الشيخ يدل على ان المراد به الحد الوسط فقط

قوله (قده) لاعل لها ولا اسباب (ص ٣٦)

عطف الاسباب على العلل من قبيل عطف المترادفين وقيل من قبيل عطف الخاص على العام بناء على شمول العلة للمعدو الشرط ونحوه وعدم شمول السبب لها او من قبيل عطف العام على الخاص لو قيل بالعكس فتدبر

قوله (قده) بل بالعرض الخ (ص ٣٧)

اى تكون لها علل واسباب بالعرض او يكون دخولها فى حدودها بالعرض اى بعرض موضوعاتها .

قوله مثل تحديد النقطة الخ (ص ٣٧)

مثل اكل واحد من القسمين فالنقطة والوحدة لمكان بساطتهما علمهما غير داخلية فى ذاتهما بل داخلية فى موضوعاتهما بالذات وفيهما بالعرض والعمى والجهل البسيط و نحوهما المكان عدميتهما لاعل لها بوجه (١) اولاعل لها بالذات بوجه (٢) آخر ويمكن ان يجعل الوحدة مثلاً لعل له علة وسبب بناء على كونها اعتبارية او يكون المراد بهامفهومها ويكون المراد من العلل والاسباب العلل والاسباب الخارجية او ما لا يشمل اعتبار المعبر

(١) على قول افلاطون من ان الشرور والاعدام لاعل لها

(٢) على قول ارسطاطليس من ان لها علل بالعرض بالذات

(٢٢٥)

وقيل المراد بما ليس له علة وسبب ما ليس له العلة الأربع باجمعهما بل بعض العلة كالمعقول او ليس له علة اصلا ويكون له شرح الاسم كما في حقيقة الوجود المطلق فتأمل والظاهر ان قوله بل بالعرض اضراب عن كل واحد من الامر بن اي ما ليس لها علة او اسباب او هي غير داخله في ذاتها فحينئذ لا يحتاج الى هذا التكلف فتدبر . ولكن يجب ان يعلم ان وقوع العلة في الحدود بمعنى وقوعها في موقع الفصل او مطلقا على النحو الذي مر ذكره ليس بنحو الاطلاق بل انما يقع فيها العلة الواضحة المساوية للمعلول كما صرح جوابه فيحتمل بعيداً ان يكون المراد من قوله او هي غير داخله العلة الغير الواضحة وغير المساوية للمعلول او غير ذاتية مثلاً ففهم وتبصر

(ص ٢٧)

قوله (قده) عند التحقيق الخ

قيد بذلك لانه يمكن ان يعبر عنه بقياس واحد مركب الا انه عند التحليل ينحل الى قياسين كان يقل القمر قد توسط الارض بينه وبين الشمس و هو مستثنى بنورها فينمحي نوره وكما كان كذلك فهو منخسف فالقمر اذن منخسف او يقل وكلما كان كذلك فهو ينمحي نوره وينخسف فالقمر اذن ينخسف

(ص ٣٧)

قوله (قده) والذي يحمل الخ

اي ما يصير محمولاً في الصغرى وموضوعاً في الكبرى على صورة الشكل الاول و ليس هو الا الحد الاوسط والذي يحمل ثانياً هو الاكبر المحمول على الاوسط في الكبرى والسر في حمل الاول والا والثاني ثانياً في البرهان وبالعكس في الحد هو ان التوسط علة للانحاء وهو معلول له والعلة يجب حملها اولاً في البرهان اللفظي وفي الحد يقيم العلة مقام الفصل والمعلول مقام الجنس والجنس يذكر في الحد مقدماً على النصل وهذا بوجه ظير الاشرف والاخص في قوسى الصعود والنزول وكونهما في الصعود عكس ما في النزول فتدبر

(ص ٣٧)

قوله (قده) ان القمر قد توسط الخ

لا يقال هذا القياس مختل الاساس لان الاستضاءة بنور الشمس لم تكن مذكورة في الصغرى اصلاً حتى تجعل جزءه للكبرى. قلت الاستضاءة بنور الشمس ما هو - ودة في

(٢٢٦)

مسمى القمر فكانه قيل الكوكب المستضيء بنور الشمس قد توسط الارض بينه وبين الشمس والقمر الذى هو كوكب مستضيء كذلك قد توسط الخ والاولى ان يقال كما فى اساس الاقتباس القمر جرم يكون نوره مستفادا من الشمس ومن شأنه ان يتوسط الارض بينه وبين الشمس وكل جرم يكون كذلك اذا توسط الارض بينه وبين الشمس فانه ينعمى نوره فالقمر ينعمى نوره والمنعمى نوره منخسف فالقمر اذن منخسف

قوله (قده) ثم نقول والمنعمى نوره الخ (ص ٢٧)

حذف الصغرى للاختصار فان نتيجة القياس الاول يجب ان تجعل صغرى للقياس الثانى فيقال القمر ينعمى نوره وكل ما ينعمى نوره منخسف حتى ينتج فالقمر اذن منخسف ثم ان اطلاق الانكشاف على امحاء نور القمر بناء على الاطلاق الاعم فى الكسوف فانه قد يطلق على ما يعم القمر والشمس وقد يخص بالشمس فقط وكذلك الخسوف على ما قيل .

قوله (قده) وهذا اذا كان الخ (ص ٣٧)

اى جعل كل واحد من حدى الارسط حدا للمشيء انما هو اذا كان بعض اجزاء الحد للتمام علة للجزء الاخر او ان ماذكرنا من التفصيل انما هو اذا كان بعض الخ

قوله (قده) كان الحد يسمى الخ (ص ٢٧)

وجه التسمية ظاهر لان العلة مبدء البرهان على المعلول والمعلول نتيجة العلة واثراها فتدبر .

وقال فى جوهر النضيد فى وجه التسمية بهذه العبارة ويقال للارسط الاول انه مبدء البرهان لانه اوسط فى اول القياسين ويقال للثانى انه كمال البرهان لتمامه به والاول من الاوسطين علة للثانى..ولما كان هذا المقام موضع الالتباس على الاكياس فصل الكلام فيه ليتضح حق الانصاح ويظهر به مرام القوم واساطين الصناعة ولنمهد قبل الشروع فى تبين مرامهم مقدمات بعضها لازمة فى ابانة المقصود وبعضها ناعمة فيها، فنقول المقدمة الاولى ان الموجودات بحسب الاحتمال العقلى لا تخالوا عن هذه الاقسام وهى انها اما علة فقط وليس بمعلول اصلا واما ان يكون عكس ذلك اى معلول صرف وغير منخسف

(٢٢٧)

بالعلية ابدا واما متصف بالعلية والمعلولية جميعا وكل واحد منهما اما ان يكون بالذات او بالعرض واما ان لا يكون علة ولا معلولا بالذات ولا بالعرض واما ان لا يكون علة ولا معلولا بالذات بل يتصف بكليهما او باحدهما بالعرض واما ان يكون عكس ذلك والاحتمال الاوسط اى ما لا يكون علة ولا معلولا اصلا فلا يمكن تحققه فى الخارج اصلا ولا يخرج الموجود عن الواجب والممكن والواجب تعالى علة صرفة والممكن معلول له تعالى وتحقيق وجود الاحتمالين الاخيرين وعدم وجودهما يتوقف على تحقيق ما بالذات وما بالعرض فنقول المراد بما بالذات فى المقام (على ما صرح به بعض المحققين) اما ما لا يكون بعرض المحل (١) والموضوع او بعرض المتعلق او ما يضاف اليه او ما لا يكون بحسب الاعتبار واللاحظ او ما يكون ذاته علة للفنى او الافتقار واذا عرفت معنى ما بالذات يظهر لك معنى ما بالعرض والمراد بما بالذات لو كان معنى الاول فما لا يكون علة ولا معلولا، لا بالذات ولا بالعرض غير متصور فى الموجودات الخارجية ولو كان المراد به المعنى الثانى فلا يتصور اصلا اللهم الا فى الاعداد المحضة الصرفة بماهى كذلك وكذا لو كان المراد به المعنى الثالث اما الاحتمالان الاخيران فالاول منهما متصور فى العدييات والاعتباريات على تقدير ارادة المعنى الاول والثانى معا بالذات وما بالعرض والثانى منهما متصور فى الوجوديات والامور المتصلة ولو كان المراد معا بالذات المعنى الثالث فالشق الاول منه غير متصور فى طرف المعلولية ومتصور فى طرف العلية واما الشق الثانى منه فله افراد كثيرة واقعية متحققة فى الخارج والذهن المقدمة الثانية ان الموجود مطلقا اما مركب فى الخارج والعقل واما بسيط فى كليهما واما مركب فى ذهن و

(١) ونوضح المقام نذكر امثلة ما بالعرض فنقول :

مثال ما بعرض المحل هو ما يكتسبه الصورة من الحيولى . كالتناهى والانقسام وغير ذلك لانهما متعاكسان ومثال الثانى اى ما بعرض الموضوع هو ما يكتسبه العرض من موضوعه مثل القسمة التى يكتسبها الكيف من ناحية الموضوع ومثال الثالث ما يكتسبه النفس من البدن بعد تعلقها به بناء على ان تكون اضافتها اليه كاضافة السلطان الى البلاد فان السلطان لا يعدم بانعدام البلاد . ومثال الرابع كالثالث الا انه بناء على قول من يجعل اضافتها الى البدن ذاتيا لها غير قابلة لروال ومثالا الخامس والسادس معلومان فنكون فى غنى عن ذكرهما .

بسيط في الخارج واما بعكس ذلك اى بسيط في الذهن مركب في الخارج والشق الاخير غير موجود بل ولا متصور والقسم الثانى منحصر في الواجب تعالى لو كان المراد بالبسيط البسيط المطلق والصرف الساذج الحق والقسم الاول جميع الاجسام و المركبات والمواليد والقسم الثالث منحصر في الاعراض بناء على ساطة العقول الكلية والارواح المرسله الامرية مطلقا وعدم تركيبها من الجنس والفصل والقسم الاول له علل اربع مع العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلية والعلة الغائية والقسم الثانى ليس له علة اصلا بل هو علة العلل و مبدء المبادئ والقسم الثالث ليس له علة مادية ولا صورية ولكن له علة فاعلية وغائية فالقسم الاول يقام عليه البرهان اللم لمكان معلوليته ولو كان علة لشي يكون له برهان الان ايضا ويكون له الحد ويعرف بالتعريف الحدى والرسمى ان لم تكن ماهيته مبينة. والقسم الثانى ليس له البرهان اللمى ولا الحد الحقيقي والاسمى ويتصور فى حقه البرهان الانى والحد اللفظى والقسم الثالث يكون له البرهان اللمى من العلة الفاعلية والغائية او من العلة الفاعلية فقط ان كانت من الموجودات التى علمت الغائية عين علمت الفاعلية ويكون له الحد الحقيقي والاسمى ولو كان مبدء الاثر وعلة لشي يكون له مع البرهان اللمى البرهان الانى ايضا المقدمة الثاثة العامة تنقسم باعتبارات مختلفة الى اقسام مختلفة منها انقسامها الى العام والخاص والمطلق والمقيد والكلى والجزئى ومنها الى ما بالذات وما بالعرض والى التامة والناقصة والقريبة والبعيدة والى ما بالفعل وما بالقوة والاخص والمساوى والعلل التى تقع فى البرهان انما هى العلل الواضحة المساوية واخص من المعلول وما يشارك من البرهان مع الحد انما هو فيما تكون العلل ذاتية مساوية مع المعلول كما صرح به ائمة الفن المقدمة الرابعة البرهان ينقسم الى البرهان اللمى وهو الاستدلال من العامة على المعلول وسمى باللمى لدلالته على لعية الحكم فى الواقع وفى نفس الامر والى البرهان الانى وهو الاستدلال من المعلول على العلة وسمى بالانى لدلالته على انية الحكم وتحقيقه خاصة كما سيشير اليه المصنف (ره) والمقدمة الخامسة الحد ايضا كالبرهان ينقسم باعتبارات الى اقسام مختلفة فانه باعتبار كونه قبل اثبات وجود المحدود او قبل العلم به ينقسم الى الحد الاسمى والحد الحقيقي

(٢٢٩)

وباعتبار اشتماله على تمام الذاتيات او بعضها ينقسم الى الحد الكامل التام والناقص و
من حيث كون المحدود المهيبة بلحاظ كونها موجودة او باحاط كونها كذلك ينقسم الى
الحد الوجودى والحد الماهوى بالتفصيل الذى اشار اليه المصنف (قده) المقدمة
السادسة مقومات الشئ فيماله مهيبة باعتبار ماهية هي الجنس والفصل والمادة والصورة
وباعتبار الوجود هي الفاعل والغاية.. وسائر ماله دخل في وجود الشئ من المعد وعدم
المانع والشرائط ونحوها داخله اما في العلة لفاتلية للشئ او في العلة القابلية له ومعنى
وقوع العلة فيحد الشئ اما وقوعها بماهى تملل مباينته للمعلول وان ام يكن مجموعها
مباينة له بناء على تجويز التعريف بالمباين اى بالاجزاء الخارجية كما في تعريف البيت
بالمركب عن الجدران والسقف و اما وقوع المفاهيم المأخوذة منها المحمولة على
المهيبة فيحدها ولكن يمكن ان يقال ان الداخل في الحد ليس نفس العلة بماهى
مباينة مع المعلول بل الداخل في حده اضافته اليها لان المعلول اذا كانت اضافته الى
العلة ذاتية وجب اخذها في حده لا بماهى هي بل بماهى مضافة اليها والمعلول مضاف
اليها وعند التحقيق المأخوذ في الحد هي الاضافة الى العلة لانفسها كما اشار اليه
الشيخ والمحقق كما يقل في حد السيف آلة صناعية من حديد مطول معرض محدد
الاطراف فيقطع به اعضاء الحيوان عند الاتصال فان المأخوذ في ذلك الحد هو الاضافة
الى العلة حقيقة لانفسها فتأمل المقدمة السابعة زعم بعض المنطقيين ان مشاركة الحد
والبرهان تكون في جميع الحدود والبراهين وهذا الزعم لا يساعده ارباب التحقيق
منهم بل المشاركة انما تكون في البراهين اللبية التي تكون بالعلة الذاتية المساوية
مع المعلول .

اذا عرفت هذه المقدمات فنقول الشئ اذا كان له مهيبة و وجود فلا يخلو
اما ان يكون المقصود تحديده من حيث ماهيته مع قطع النظر عن وجوده اما لاجل
ظهور وجوده و اما لاجل ان الحد يكون بحسب الاسم فقط و اما ان يكون المقصود
تحديده مع لحاظ وجوده فعلى الاول يقتصر في تحديده على ذكر مقومات مهيته فقط و
على الثانى يجب ان يذكر في حده علل وجوده ايضا اما جميع علله - وكان المقصود

تحديده بالحد التام او بعضها لو كان المقصود الاتيان بحده الناقص ولكن هذه العلل يجب ان تكون قريبة وذاتية و مساوية للمعلول لتفيد صورة فى العقل مطابقة لصورة المماثل فى الخارج لو كان المقصود تحديده بالحد التام. ولو كانت بعيدة و ناقصة او جزء للعللة او غير ذاتية لم يكن حده بها حدانا مما يفيدا صورة مطابقة لما فى الخارج ولذلك لا يكون الحد التام المولف من المائل الا واحدا بخلاف الحد الناقص و يجب ايضا ان يكون العلل فى موضع الفصل لكون العللة محقة و محصلة للمماثل و محصل المهمة و محققها لا يكون الانصاف ولا يمكن هذا الامع فرض وجود مبهم منتشر للمهمة ليتصور رفع ابهامها و تحصيلها بالفصل والذال على ذلك الوجود المبهم المنتشر لا يكون الا الجنس فيجب ان يوضع فى الحد اولا الجنس ثم يوضع العللة المحصلة موقع الفصل لبيان يكون العللة نفس الفصل حيث ان العللة غير محمولة و الفصل يجب ان يكون محمولا على المهمة بل بان تكون مبدء للفصل كما انه يقال فى حمى القلب (١) انها حاصلة من عفونة الصفراء فى خارج العروق و لا يقولون انها عفونة الصفراء وكذا لا يقولون فى الرعد انه انطفاء النار فى القيم بل يقولون انه حاصل من انطفاء النار فى القيم ولكن العللة الصورية لو كانت مع المادة يمكن ان تجعل مقام الفصل لامكان حملها على المهمة مثل النطق والناطق و وقوع كل واحدة من العلل بافرادها فى الحد ممكن اما العللة الفاعلية فكما يقال فى القلب انه حمى تحدث من عفونة الصفراء فى خارج العروق و اما المادية فكما يقلد الوتر تضوم مولف من العصب والرباط و اما الصورية فكما يقال القائمة زاوية تحدث من قيام خط على خط آخر مساوية للزاوية الاخرى الحادث فى الطرف الاخر من الخط و اما الفاعلية فكما يقل فى الخاتم انه حافة تجعل فى الاصبع المزينة و اما من الموضوع فكما يقال فى القطوسة انها تغير فى الانف و اما مركبة من جميع العلل كما يقل فى حد السيف انها آلة صناعية من الحديد مطول معرض ومحدد ايقطع بها فى الحرب اعضاء الخصم فان الآلة بمنزلة الجنس والصناعى فصل اخذ من العللة الفاعلية و كونها من حديد من العللة المادية و كونها مطولة معرضة محددة من العللة الصورية و كونها كذلك

(١) وهى الحمى الصراوى البسيطة التى تعرض يوماً و تترك يوماً آخر

ليقطع بها اعضاء الخصم في الحرب من العلة الغائية و هذا الذى قلناه من لزوم اشتغال الحد باعتبار المهمة مع لحظ الوجود على العلة الذاتية المساوية اما على جميعها لو كان المقصود الحد التام او على بعضها لو كان المطلوب مطلق حده بحسب ذاتها؛ انما يكون فيما اذا كان للشئ علة ذاتية مساوية واما لو لم يكن كذلك كما فى الامور الاعتبارية والعدمية فحدودها غير مشتملة عليها قطعاً بل اما ان ليس لها حدود حقيقية اصلاً و اما ان يكون حدودها مشتملة على العلة العرضية فنكون رسوماً لها وكذا لو كان المقصود تعريفها بالتعريف الرسمى فلا خير حينئذ فى اشتغالها على العلة العرضية او الاعراض واللواحق وايضا البرهان المشترك مع الحد فى الحدود هو البرهان اللمى الذى هو الاستدلال من العلة على المملول فانه يشترك مع الحد فى الحدود بمعنى ان الحد الاوسط فى البرهان اللمى هو الذى يقع فى الحد موقع الفصل بالتفصيل الذى مر ذكره سابقاً فلو وقع جميع العلة الذاتية فى الحد يكون برهان المحدود مشتملاً عليها ايضا بمعنى ان البرهان التام اليقيني عليه لا يكون الا بالبرهان الذى يكون وسطها جميع تلك العلة او العلة الاخيرة منها او بالبراهين المتعددة المشتمل كل واحد منها على احدى تلك العلة بمعنى ان يكون وسطه واحدة منها ولكن الحد الذى يكون للامور الطبيعية يجب اشتغاله على العلة المادية والصورية جميعاً نظراً الى ملائمة المواد مع الصور وعدم امكان انفكاك صورها عن موادها فى العانم الطبيعى بخلاف الامور التعليلية لان صورها منتزعة عن موادها فلا تؤخذ المواد فى حدودها ولو وقع بعض تلك العلة فى الحد يقع تلك العلة فى البرهان ولكن يحصل النتيجة فى البرهان بقياسين كما فصل فى العتن وفى العبارة المنقولة عن الشيخ ولو كان الشئ المحدود من البسائط التى ليس لها من العلة الا الفاعل والغاية فلا يخلو اما ان يكون من قبيل الاعراض او يكون من قبيل المجردات فلاول يكون حدودها التامة التى لها من حيث كونها موجودة مشتملة على علتها الفاعلية والغائية وعلى موضوعاتها ايضا لكون الموضوع من جملة مشخصات الاعراض ولكن لو كانت من الاعراض الذاتية فى باب البرهان يكون اخذه فى حدودها ضروريا عندهم ويكون هـذا من زيادة الحد على المحدود ولو كان من قبيل المجردات فحدودها الحقيقية مشتملة على علتها الفاعلية

لكون الغاية فيها غير زائدة على فاعلها بل علتها الفاعلية فس علتها الغائية و صورة تلك الامور نفس ذواتها البسيطة الكامنة وبوجه علتها الفاعلية التمامية (اي الغائية) والصورية واحدة فتحصل مما ذكرنا ان الحد على اقسام: منها الحد اللفظي. ومنها الحد الاسمي. ومنها الحد الحقيقي المساوي مع المحدود. ومنها الحقيقي الزائد على المحدود. ومنها الناقص عن المحدود. ومنها حد الامور التي ليست لها علل بالذات او ليست علة ولا معلولة او ليست علمها داخلية في جوهر ذواتها. والحد التام الذي هو كمال البرهان. والحد الناقص الذي هو مبدء البرهان او تمامه وتحقق ايضا ان البسائط الذهنية والخارجية ليس لها حد بل ولا رسم اصلا وكذا لا برهان لم عليها من جهة ان تلك الامور غير معلولة لشي اصلا ولكن يكون عليها برهان ان من قبل معاليلها وآثارها ان كانت غير بيينة ويمكن ان يكون لها حدود اسمية اي لفظية فقط حيث ان هذه الامور من سنخ الوجود لا المهمة والوجود ليس له حدود ولا رسم لان مقسمهما شبيهة المهمة اللهم الا ان يكون مبدء الاجناس العالية فان لها حدودا اسمية ورسوما ايضا و ان المركبات الذهنية التي هي بسائط خارجية وكذا المركبات الذهنية والخارجية يكون لها حدود اسمية و حقيقية تامة او ناقصة ويكون لها رسوم كذلك غالبا فان كان وجودها في حد ذاتها او وجودها لموضوعاتها الذي هو عين وجودها في نفسها بينا غير محتاج الى البرهان فلا يكون لها براهين لمية ولا انية لعدم الاحتياج اليهما وان لم يكن بينا يكون عليها براهين انية و لمية لو كانت علة ومعلولة ايضا وان كانت غير معلولة بالذات كما فسي بعض البسائط ولان تكون علة لشي ولا يكون لها آثار وخواص ويكون لها براهين لمية او انية فقط و تبين ايضا ان مشاركة الحد انما تكون مع البرهان اللمي لكن لا مطلقا بل اذا كان الحد الاوسط في براهينها المهمة الذاتي المقوم المساوي مع الاكبر ويكون كما انه علة لوجود الاكبر في الاصغر علة لوجوده في نفسه ايضا فمشاركة الحد مع البرهان يجب فيها من طرف البرهان ما ذكر ومن طرف الحد ان يكون حدا حقيقيا باعتبار الوجود لا اسميا فقط او باعتبار المهمة من حيث هي او مطلقا وبعبارة اخرى يكون مشتقلا على الذاتيات والعلل المقومة للمحدود المساوية له ايضا وهذا في البرهان الذي

(٢٣٣)

يكون على الهلية المركبة واما الذى يكون على الهلية البسيطة فالحد المشارك معه يجب فيه ماذكر من لزوم الاشتغال على الذاتيات والعلل المساوية. وكذا فى البرهان يلزم ان يكون بالعلة الذاتية المساوية ولكن قد يكون البرهان الذى يكون بالاعراض والمعاليل الذاتية كما فى آثار القوى بالنسبة اليها؛ يشارك الحد فى الحد نظراً الى ان تعريف تلك العلل وحدودها يكون بتلك الاعراض والمعاليل فيكون كما ان مراهينها تشتمل عليها فكذلك حدودها تشتمل عليها ايضا، قديدر الامر بينهما ايضا لكن لعل وجه مستحيل فانه كما ان هذه الامور تؤخذ فى حدود معروضاتها وعللها فكذلك تؤخذ العلل فى حدود تلك المعاليل ولكن على تقدير عدم تبيينها بحق يقها لامطلقا وتحقق هذا فى البراهين التى تكون على الهليات البسيطة مما لاخفاء فيه واما فى البراهين على الهليات المركبة فانما يتصور فى البرهان اللقى على ثبوت تلك العوارض للمعروضات والحد الذى يؤخذ من عللها عليها واما فى البراهين الاينة فنصوره لابخاوعن نوع خفاء ثم ان مشاركة الحد مع البرهان فى البراهين التى تكون على الهليات المركبة ظاهرة مما مررت الاشارة اليه واما فى الهليات البسيطة على الوجودات فبالنسبة الى نفس الوجود ظاهرة لان ماهو ولم هو وهل هو فى الموجودات واحد كما بينا شرحه سابقا واما بالنسبة الى الموضوعات اى المهميات الموجودة فلو كان الحد الوسيط فى البرهان العلة المادية او الصورية فالمشاركة ظاهرة ولو كان الوسيط العلة الفاعلية او الغمية فلا يمكن المشاركة الا عند كون المحدود المهمة الموجودة من حيث كسونها كذلك وكون الوسيط العلة الذاتية المساوية بل الحق ان المشاركة على التقدير الاول انما تكون فيهذا الفرض فتأمل .

ثم انه قد علم مما ذكر ان مشاركة الحد مع البرهان لانكون فى جميع الحدود والبراهين بل انما تكون فى بعضها اى تكون فى البرهان اللقى بالعلة الذاتية المساوية مع الحد الذى يكون بحسب المهمة الموجودة سواء كان بالنسبة الى البرهان الذى يكون على الهلية البسيطة او المركبة لكن بالنفصيل الذى اشرنا اليه ونفى البرهان الاالى بالنسبة الى القوى وآثارها واما فى الحد الذى يكون باعتبار الوجود فقط بالمعنى

(٢٣٤)

الذى اشير اليه فى الكتاب فالمشاركة فيه بمعنى آخر وهوان العملة التى هى البرهان على المعامل تكون بعينها حدا تاما له لا الحد الميزانى المركب من الجنس والفصل اذا لا يتصور الحد بذاك المعنى للوجود بل بالمعنى المقوم او تمام حقيقة الشئ واصله او ما يعم ذلك وما يحكى عن الشئ وهذا مما يعم جميع مراتب الوجود وافراده لكن بتعميم البرهان والحد جميعا حتى يتصور فى حق الواجب تعالى وقد يتكلف بادراج جميع الحدود والبراهين فى ذلك الحكم بتقريب ان البرهان لا يكون الاعلى الوجود والشئ اذا ثبت وجوده يكون حده حقا حقيقيا له مشتملا على مقوم وجوده وماهية بل قد ينقلب حده الاسمى ويصير حقيقيا فيحصل حينئذ المشاركة بين الحد والبرهان عليه وهذا بالنسبة الى المادة والصورة فيحد المركب لا يخلوا عن وجودا بالنسبة الى الفاعل والغاية والبرهان الذى يكون من العملة العرضية او غير المساوية فالمشاركة بين الحد والبرهان فيه غير متصورة نعم قد يوجه المشاركة بين الامرين بوجه آخر لا يخلوا عن وجه وهو ان الفصل الحقيقى على ما تقرر فى محله انما هو انحاء الوجودات والبرهان اللص على الشئ المركب من الجنس والفصل يكون فى الحقيقة على فصله الذى هو وجوده وما هو ولم هو بل هل هو فى البسيط واحد وما هو البرهان على الوجود هو عينه حده لكن لا بمعنى الحد الميزانى بل الحد الوجودى الذى قد مر حديثه وبوجه آخر الوجود من جهة انه طرأ وكلا من صقع الحق والحق شهيد على ذاته وعلى كل شئ فالوجود بما هو وجود حده الذى هو الحق يكون برهانا له ايضا وهذا الوجه وان كان لا يخلو عن لطافة ودقة الا انه لا يربط له بالنظر الميزانى: ثم ان الوجودات من جهة الاحتياج الى الحد والبرهان او الغناء عنهما او عن احدهما على اقسام فنهى مالا حد له ولا برهان لمى عليه وهو الواجب تعالى ووجهه او الاعداد والاعتباريات. ومنها ماله حدو عليه برهان وهو الموجودات المركبة الغير بينة الهلية ومنها ماله حد وليس عليه برهان وهو الموجود المركب المبين الوجود ومنها ما ليس له حد ولكن عليه برهان وهو الماهيات البسيطة (كالبساط العفلية) الغير المركبة من الجنس والفصل الغير بينة الهلية هذا بالنظر البدوى الميزانى واما بالنظر الدقيق العرفانى فالحق ان مالا حد له لا برهان عليه لان مالا

(٢٣٥)

حدله ليس من سنخ المهمية ولو كان من الماهيات البسيطة يتصور له الحد المنطقي ولوبالعوارض الذاتية واللوازم المساوية وكذا لا يكون ممكنا اما لان كل ممكن زوج تركيبى واما لان كل ممكن له حد اما الحد الميزانى او الحد الوجودى فلو عممنا الحد فى القاعدة المقررة لانهصر ما ليس له حد فى الوجود الواجبى بل لو جعلنا المراد الحد الميزانى لامكن ادعاء الحصر فى الواجب تعالى بتقريب ان نفى الحد والمهمية فى المقول ليس من جهة كونها ممكنة بل من جهة كونها وجه الحقيقة الواجبية الباقي بعد فناء كل شىء و بعبارة اخرى من جهة كونها من صقع الوجوب فنفى الحد عنها بالتبع فتدبر .

فيصح ان نفى الحد مطلقا من خواص الوجوب فتأمل... واما عكس القاعدة فليس بمسالم كليا اذ يمكن ان تكون حقيقة محدودة مبنية الهلية غير محتاجة الى البرهان مع احتياجها الى الحد اللهم الا ان يكون المراد امكان اقامة البرهان عليه من حيث هو هو مع قطع النظر عن تبين هليتها فيمكن حينئذ ادعاء الاصل والعكس كليا سيما اذا جعلنا المراد من الحد امكان ان يكون له حد فتدبر فعلى تقدير صدق الاصل والعكس كليا يلزمه صدق موجبتين كئيتين وهما ان كل ماله حد فعليه برهان وكل ماعليه برهان فله حد لكن الميزانيين لا يلتزمون بذلك فان الاوليات و اكثر الاحوال الذاتية كالوحدة التى هى موضوع علم الحساب على ما قيل ليس عليها برهان ولكن قد يكون لاجزائها حدود والبسائط الغير المبنية عليها برهان وليس لها حدود كما مر شرحه وهذا انما يكون على تقدير تخصيص الحد بالحد الميزانى واما على تقدير التعميم وجعله شاملا لمطلق الحد الوجودى والميزانى فتقريب دعوى الكلية يكون بما اشير اليه آنفا فتدبر . فتبين من هذا ان مشاركة الحد والميزان تكون فى بعض المواد تلى تقديره ، وفى جميعها على تقدير آخر . ثم انه قد يظهر للمليبي المعارف من هذه القاعدة اصلا وعكسا ومما تنفرع هى عليه من مشاركة الحد والبرهان ومما ذكره الحكماء الالهيون من ان ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها وما افاده معلم الفلاسفة من ان ماهو ولم فى كثير من الاشياء واحد ؛ ان الحد الكامل لكل وجود بما هو وجود بل لكل شىء انما هو الواجب تعالى شأنه و انه اصل كل شىء ومقومه فتدبر وان تفريع نفى البرهان على نفى الحد فى كلام صدر

(٢٣٦)

منأله الاسلام والمصنف قدس سرها صحيح في خصوص الوجود على تقدير ومطلقا على تقدير آخر واه على الاول يمكن حمل كثير من الاشياء الواقع في كلام المعلم على الوجود بخصوصه ايضا نظراً الى ان الماهية قليلة الرتبة بالنسبة اليه بدل كونها لا شيئاً محضاً بالنظر اليه فتدبر.

هذا انما هو في برهان اللم واما برهان الان فالمطابق مع قواعد القوم ان كل ماله معلول وائر وهو غير بين الوجود والهلية يمكن ان يقام عليه برهان من ناحية معلوله وائره ولكن الذين يجعلون مرجع العملية الى التطور والتشأن ويجعلون ظهور العلة منشاء لظهور المعلول بدون العكس ويكون لسان حالهم اولم يكف برهان انه على كل شى شهيد او متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ينكرون ان يعرف علة العلل ببرهان الان ويكون غيره معروفاً ومبيناً له لأن الظلمة لا نصير دليلاً على النور ولا الظل على الحرور ويقولون :

آفتاب آمد دليل آفتاب گر دليلت بايد از وی رو متاب
فافهم وتبصر -

قوله (قده) بانه ترتيب الخ (ص ٤٧)

انما عدل عن تطبيق ما افاده على تعريف البعض للفكر بانه ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول لان التعريف المذكور مع اشتراكه مشتمل على العلل الاربع فهو انسب يمرامه في المقام من تعريف البعض .

قوله (قده) ان هذه النفس الخ (ص ٤٨)

مقول لقول الجمهور

قوله (قده) وليس كذلك (ص ٤٨)

لان الفكر عند محقق الحكماء حركة النفس في الصور المعقولة نعم لما كان ادراكات النفس للصور العقلية والكليات بعد الكثرة بمعونة ادراك الجزئيات وانتزاع تلك الكليات عنها بالوجه الذي نعى اليه سابقا ولا يكون هذا الا بشركة التخييلة فسموها لذلك بالمتفكرة ايضاً تسمية الاله باسم ذهابها او من جهة كونها من مراتب النفس ودرجاتها

(٢٣٧)

والا فالفكر اى المتحرك فى الصور العقلية انما هو النفس من جهة قوتها العاقلة و من حيث كونها مدركة للكليات ،

(ص ٣٨)

قوله (قده) او متجهة الخ

وذلك للزوم الدور او التسلسل على تقدير عدم الانتهاء

(ص ٣٨)

قوله (قده) فى الاقطار الثلاثة

التقييد بالثلاثة لاجراج الزيادة فى بعض الاقطار كما فى حال السمن سيما فى غير

سن النمو .

(ص ٣٨)

قوله (قده) الاجزاء الاصلية

وهى المكونة من المنين بناء على تحقق المنى الاشئ و ليس المراد ان النامية تزيد فى الاصلية مثل العظام والعروق والا عضاء الرئيسة وغيرها فقط بل لاجراج الازدياد فى غير الاصلية فقط

(ص ٣٨)

قوله (قده) على التناوب المتماهى الخ

لاخراج بعض الامراض

(ص ٣٨)

قوله (قده) تقسيم للحد بنحو آخر

اى غير ما يشير اليه سابقا من تقسيم الحد الى النام والناقص والحد الحقيقى والاسمى وما يقابل الرسم وما يعمله .

(ص ٣٩)

قوله (قده) اوفان الخ

اى او متماق بقولنا فان على العلة

(ص ٣٩)

قوله (قده) يعترى الخ

اى يعترى على القاب المراد بدم القلب هو الدم الذى يكون فى الدمليز الايسر

من القلب .

(ص ٣٩)

قوله (قده) كما ان علتها الخ

اى علة الارادة

(ص ٣٩)

قوله (قده) فان العاملة الخ

اى كتحقيقة المعلول بالنسبة الى العلة بوجه فان هذه المراتب و ان كانت مختلفة

(٢٣٨)

من جهة ان بعضها من مراتب القوة العلامة الدراكة و بعضها من مراتب القوة العمالة
الفعالة الا انها كلها درجات لنفس الرفيعة الدرجات ومقامات الذات البسيطة الضرورية
ومن مراتبها النزولية والصعودية والنسبة بينها طولية لاعرضية.

قوله (قده) لاعلل لها بالذات (ص ٤٠)

الاول باعتبار الامور العدمية حيث انها لعدميةها دون المعلوماتية والمجموعية ولا
علة لها من جهة انها لاحظ لها من التحقق بالذات فعلى مذاق من بنفى عنها العلية والمعلوماتية
مطلقا كما هو مذاق امام الاشرقيين فليس لها علة اصلا واما على مذاق من يقول بالعلية والمعلوماتية
فيها من جهة ان لها حظا من التحقق باعتبار اضافتها الى الوجودات والملكات فانصافها
بهما ايضا يكون بالعرض ومن جهة تلك الاضافة فعلى النقد برن يصدق انها لا علة لها بالذات
والثاني باعتبار الامور الاعتبارية حيث ان وجودها لما كان باعتبار موضوعاتها وجود
حيثية في الموضوعات تكون منشأ لا تنزعها فكذلك انتسابها الى العلة ايضا يكون بعرض
انتساب الموضوعات وحاجتها اليها بالذات ومن حيث انفسها والتمثيل بالنقطة من جهة
عدميتها اي من جهة كونها نفاذ الخط لامن جهة كونها قابلة للاشارة الحسية فانها من هذه
الجهة وجودية لاعدمية ويمكن ان يكون الاول راجعا الى الامور الاعتبارية فيكون
المراد انها لا علة لها سوى اعتناء المعتبر والملاحظ واللاحظ والثاني راجعا الى الامور العدمية
من جهة ان لها حظا من التحقق من جهة الاضافة الى الملكات او من جهة قيامها بالموضوعات
اي الموضوع الذي له شانية الاتصاف بالملكات اذ ليست هي اعدام محضة مطلقة بل عدم
شئ عن شئ من شأنه الانصاف بذلك الشئ والفرق بين التعبيرين ان الاول نظر الى
نفي العلة الذاتية عنها مطلقا والثاني الى اثباتها لها بالعرض

قوله (قده) اي حدية الحد (ص ٤٠)

انما فسر به بذلك لان ثبوت اجزاء الحد للحدود كالجوهرية للنفس مثلا انما
يكون بالبرهان لا غير .

قوله (قده) فلا بد الخ (ص ٤٠)

بناء على ان يكون الاستدلال والبرهان بطريق الشكل الاول و انما اقتصر عليه
لكونه هو الاصل في باب البرهان ولانه لا يمكن ان ينسب الحد بالبرهان لو فرضنا جوازه

(٢٣٩)

الابقياس من الضرب الاول من الشكل الاول من جهة لزوم كون النتيجة كلية وان ينمكس الاصغر المحدود والا كبر الحد كل واحد منهما على الاخر وان يتسارياً .

قوله (قده) كما قلنا الخ (ص ٣٠)

اي كما بينا تلك الشقوق تفصيلاً بقولنا اذلا الخ .

قوله (قده) وان كان الخ (ص ٣٠)

الاولى بحسب الظاهر ان يقول بل كان التباير كما لا يخفى ولكنه اتى بهـ هذه العبارة للإشارة الى لزوم هذا القدر من المخالفة في تحقق المصادر على المطلوب الاول فرقا بينه وبين اخذ الشئ في تعريف نفسه وجعله حدا لنفسه وبعبارة اخرى لما فرض وجود الحدين هنا فتحقق مغايرة ما ولو في العبارة فقط لازم قطعاً في ثبوت الانينية و الا لزم خلاف الفرض بداهة .

قوله (قده) لان الحد والمحدود متساويان الخ (ص ٤١)

قد مر بيان ذلك سابقاً

قوله (قده) فالامر ذاهب الى غير النهاية الخ (ص ٤١)

وذلك تسلسل مستحيل لمكان الترتب والاجتماع من جهة ان ثبوت كل وسط يتوقف على ثبوت الوسط الذي قبله والحد يجب اجتماعه مع المحدود تصوراً مع انه على تقدير عدم الانتهاء لا يمكن تصور المحدود اصلاً ولانا ننقل الكلام الى مجموع هـ هذه الامور الغير المتناهية وكيفية ثبوتها للمحدود و انما لم يذكر المصادر على المطالب لانه على خلاف الفرض حقيقة ولان مفسدته تعرف من مفسدة الدور .

قوله (قده) واكتسب بوجه الخ (ص ٤١)

كالتركيب ونحوه

قوله (قده) فلم لا يكتسب الخ (ص ٤١)

اي كلامنا ليس في الحد الخاص بل في الحد المطلق بما هو حد فذ فرض اكتساب حد ما بما هو حد بغير البرهان فنثبت امكان اكتساب مطلق الحد به .

(٢٤٠)

(ص ٤٩)

قوله (قده) على انه لا يجوز الخ

لما كان هنا مظنة ايراد وسؤال و هو انه لو فرض امكان ثبوت حدين تامين
لمحدود واحد فلم لا يجوز ان يكون اكتساب كل واحد منهما بوجه اخر غير الوجه الذى
يكتسب به الاول من حيث هو حد خاص مخالف للحد الاخر قولكم فكيف الخ قلنا
مدعاكم عدم جواز اكتساب الحد بهما من البرهان و تسليمنا لجواز اكتساب كل واحد
من الحدين بطريق آخر لا يثبت ما ادعيتموه فاورد قده هذا الكلام لدفع مظنة ذلك السؤال
وتقرير الجواب هو ان ما ذكرناه كان على سبيل المماثلة معكم والافتقار للحد المحدود
الواحد مما لا يمكن اصلا ويمكن ان يكون هذا الكلام لبيان وجه آخر لا متنازع تكرر
الحد والفرق بينه وبين الاول غناء ذلك الوجه عن مؤنة التمسك بالدور والتسلسل
بخلاف الاول فتدبر

ص ٤٩

قوله (قده) قلت المراد الخ

اقول يرد عليه ان المراد لو كان ما افاده قده لقل الشيخ فكيف صار ما هو خارج
عن ذات الشئ وحقيقته ومحمول عليه بالعمل الشايع ذاتيا له ومحمولا عليه بالحمل
الاولى الذاتى وايضا الذاتى انما يكون بين الثبوت لذى الذاتى او كان الشئ متصورا
بالكنهه واذا كان كذلك كان حده معلوما غير محتاج الى الاكتساب وكذا معلية العرضى
لا ربط له بما هو الكلام فيه فانه من حيث الوجود والثبوت لامن حيث التصور والادراك
فالحق فى الجواب ان يقال ان مراد الشيخ قده ان الوسط يجب ان يكون ثبوته للاصغر
معلوما اما بذاته او بتوسط امر اخر حتى يمكن ان يستدل به على ثبوته للاكبر و لما
كان الوسط فى المقام وسطا لاثبات حدة الاكبر للاصغر فيجب ان يكون حدة الاوسط
اعرف وهذا مما لا يمكن فى العرضى اصلا وهذا ايضا مراد المنصف قده الا انه عبر بذلك
لفرض فيه وبوجه اخر الوسط لو كان عرضياً والاكبر ذاتياً يكون ثبوت الاكبر للاصغر اوضح
من ثبوته للاوسط مع ان المفروض ان الامر بالعكس و ايضا لو جعل المراد من
قولك كل انسان ضاحك وكل ضاحك حيوان ناطق الضاحك بما هو ضاحك فكاذب او
بما هو انسان فقد صار الثبوت للانسان اعرف من ثبوته للضاحك فتدبر .

(٢٤١)

(ص ٤٢)

قوله والذاتي لا يعمل الخ

اي بعله و راء علة الذات لو كانت الذات معلولة ولا يعمل مطلقا لو لم يكن معلولة و بعبارة اخرى ثبوتها و حملها غير محتاج الى علة بل معلولية الذات بعين معلولية ذاتيتها للعلة الجاعلة ايها و معلية العرضي ايضا انما تكون بمعنى الانبعاث عن الذات او علة اخرى جاعلة لكمالات الذات

« في عدم اكتساب الحد بالضد والقسمة والاستقراء »

(ص ٤٢)

قوله (قده) وايضا لا يكتسب الخ

اي لا يكتسب نفس الحد او حدية الحد بان يقال المفهوم الكذائي حد لما هو ضد لذلك الشئ فحد ذلك المفهوم ايضا حد لذلك الشئ او يقل هذا الشئ يحد بكذا فحد يحد بحد كذا او يقال لما كان المحدود ضد ذلك الشئ فحد ذلك الشئ حد ذلك الذي يراد حده .

(ص ٤٢)

قوله (قده) فانه دور الخ

هذا بناء على كسب حد مطلق الضد من حد ضده ادلا خصوصية تقتضي الترجيح والتخصيص فكما ان الشئ يكتسب حده من حد ضده فكذا ضده يكتسب حده من حده وسيشير اليه المصنف بقوله اذا المفروض ان الحد مجهول بعد (اه) .

(ص ٤٢)

قوله (قده) انه تعريف الخ

اذ الضدان في حد المعرفة والجهالة سواء ومتساويان بماهما ضدان .

(ص ٤٢)

قوله (قده) على انه الخ

فان الصور الجوهرية لا ضد لها بناء على اخذ الموضوع في حد الضدين وكذا الموجودات المفارقة عن المواد مطلقا لا ضد لها اصلا .

(ص ٤٢)

قوله (قده) هذا ظاهره الخ

اي هذا الذي ذكرناه انما هو ظاهر كلام الشيخ ويحتمل ان يكون مراده انه لما كان الحد مطلقا مجهولا وايست حقيقة السواد الذي هو ضد لليياض معلومة لنا وكذا حقيقة الليياض ايضا مجهولة فكون الفرق ان نور البصر حدها للسواد و ضده حدها لليياض ايضا من المحتمل وبالجملة المفروض ان الحد مطلقا مجهول بعد، وانه يصير معلوما

(٢٤٢)

بالاكتساب من طريق الضد حيث لم يصير معلوما لنا واقعا ان السواد يحد بكذا قبل معرفة ان البياض يحد بكذا حتى يؤخذ حد البياض مثلاً من حد السواد او بالعكس فكما انه يمكن ان يجعل المفرق حد للبياض يمكن ان يجعل حد للضد ايضا فان قلت فما معنى ما اشتهر من انه تعرف الاشياء باضدادها ومقابلاتها قلت ما يذكرفي المقام انما هو بحسب الحقيقة وبحسب كتاب البرهان وما قبل انما هو بحسب المشهور وفي كتاب الجدل كما ذكر في الشفا وايضا ليس المراد من هذا الكلام ان معرفة الاشياء مطلقا بحدودها ورسومها انما تكون من سبيل معرفة المقابل والحد اذ قد عرفت بطلان هذا بما لا مزيد عليه بل المراد ان من طرق معرفة الشيء يحد او يرسمه؛ معرفته بمعرفة رسم ضده او حده بان يكون حد الضد معلوما مفروغا عنه فيقصد معرفة الضد المجهول بحد ضده مثل ان يعلم ان السواد ضد للبياض وان السواد محدود بكذا فيعرف ان البياض محدود بضد ما يحد به السواد. وبالجمله المراد من هذا الكلام ان في معرفة حد الضد اعانة على معرفة الشيء لو كان له مقابل وهذا نظير ما يقال النعمة او الشيء اذا فقدت عرفت او اذا فقد عرف او ان في معرفة ضد الشيء نوع معرفة بالشيء ولو بالرسم او بوجه ما ، وسر ذلك اننا اذا عرفنا الشيء الذي له مقابل او ضد علمنا اجمالا ان صورة ذلك الشيء وفصله الذي هو تمام حقيقته مبين ومقابل لفصل ضده وصورته لان مرجع التضاد انما هو الى الفصول لوجوب اشتراك الضدين في الجنس القريب وكذلك اثره الذاتي مبين للآثار الذاتي لضده فنتمكن حينئذ من تعريف ضده بالمعرفة الحدية او الرسمية يجعل ضد فصل الشيء المعلوم فصلا لضده او نعرفه باتصافه بضد اثر ضده وقد يقال ان ما ذكر انما هو في الامور المحسوسة فان الحاسة مادامت ممنوعة بادراك ملامحها او بادراك الشيء غير مستشعرة بفقدته وان الآثار الموجودة منسوبة اليه فاذا فقدت عرفت ان الآثار السابقة كانت مستندة اليه فتعامل .

(ص ٤٣)

قوله (قده) وايضا ان وضعت الخ

اي لو وضعت ان الحد الذي يعلم بالاستقراء اما ان يكون اولاحداً للنوع او يكون اولاحداً للجزئيات لاجاز ان يكون اولاحداً للجزئيات لان الجزئيات مختلفة ولا يمكن

(٢٤٣)

ان يكون الاختلاف بالذاتيات ولو كان بها فالمنقول الى النوع لا يكون اكثر من واحد مع ان الحد الذى للجزئى لو فرض وحدته مع تعدد الجزئيات ان وضع كونه حداً من اجل حمله على الافراد فالحمل اعم من ان يكون ذاتيا او حملا عرضيا فكيف ينقل الى النوع بعنوان كونه حداً له اذ حمل الحد على المحدود يجب ان يكون من قبيل حمل الذاتى ، قل فى الشفا فنقول ايضا الحد لا يصطاد بالاستقراء وقد تبين هذا لك من ان الاستقراء الحقيقى هو من الجزئيات المحسوسة وهذا لاحدود لها على ما اوضحناه والثانى انه ان استقرى منها قول على انه حد فان ذلك القول اما ان يوجد على انه حد لكل واحد من الاشخاص فنقل على انه حداً لكلى كما اذا وجد حكم فى الجزئيات نقل الى الكلى او على انه حد لنوع الاشخاص ولا يمكن ان يكون حداً لكل واحد من الجزئيات فانه يعرض من ذلك محالان احدهما انه لو كان لكل واحد منهما حد يخصه لكان لأبشاركه فيه الاخر وكان لا يمكن ان ينقل الى النوع كله اذ ينقل اليه حدود كثيرة مختلفة واثانى ان الحد الخاص بكل واحد لو كان من الامور الذاتية فلا يمكن ان يكون من الذاتيات التى يشترك فيها بل بالعوارض التى عسى ان تخص جملة منها شخصا واحداً كما علم فى ايساغوجى والعوارض غير داخلية فى ماهية الشئ فقد بطل لذن قسم واحد من هذا الاستقراء وبقي انه انما يستقرى على انه حد لنوع الاشخاص وليس شئ من الاشخاص بدل على وجود معنى فيه على انه حد لنوعه الا ان يعرف نوعه اولاً ويعرف الحد له فيكون الاستقراء باطلاً الخ ، فما افاده المصنف يمكن ان يكون اشارة الى ما افاده الشيخ او على ما ذكرناه فنأمل .

(ص ٤٣)

قوله (قده) وهى الاشخاص المحدود الخ

لما كان مرجع الضمير اشخاص الحد والمقصود النظر فى اشخاص المحدود افاد (قده) ان اشخاص الحد لما كانت هى اشخاص المحدود فلا ضمير فى جعل مرجع الضمير اشخاص الحد مع كون المقصود اشخاص المحدود .

(ص ٤٣)

قوله (قده) تميز ان الخ

وهو سارت اى فبما رتب كل ما وجد مساوياً للمحدود حملاً ومعناه فهو حد الخ

(٢٤٤)

والمراد من تساوى الحمل حمل الحد على المحدود كلياً وبالعكس والمراد من التساوى ما اشار اليه بقوله والمفهوم أهمية الأبالاجمال والتفصيل .

قوله (قده) اذ المقصود الخ (ص ٤٢)

ومعلوم ان جميع ذاتيات الشئ لا يبين الشئ بالمعنى اللهم الا بالاجمال والتفصيل الغير الضامر بالاتحاد .

قوله (قده) ان الحدود حسب الوجود الخ (ص ٤٣)

المراد من هذا الكلام امران احدهما ان الحد الحقيقى انما يكون المشى الموجود وان المعدوم لا يحد بالحد الحقيقى كما مر شرح ذلك سابقا التالى ان الحد الحقيقى انما يكون بصورة عقلية مساوية لصورة خارجية موجودة بمعنى انه يجب ان يشمل على جميع مقومات الشئ الموجود بحيث لا يشذ عنه معنى اصلا ولا يمكن ان يقتصر فيه على التميز فقط وفيهذا اشارة بل دلالة على اصالة الوجود واعتبارية المهمة فتأمل ، وليس المراد منه ان الحد انما هو بقاء الوجود من حيث هو وجود اذ الوجود بما هو وجود لا حد له أصلاً كما مر حديث ذلك .

قوله (قده) قد سلكى المهمة الخ (ص ٤٤)

اى المهمة الموجودة لا المهمة من حيث هى .

قوله (قده) ان يقوم الحد فى النفس الخ (ص ٤٤)

اما بالقيام الحلقى بناء على ما افقه او بالقيام الصدورى او بنحو الاتحاد كما هو مذهب آل الحق والحقيقة .

قوله (قده) فبح عرض الخ (ص ٤٥)

اى المقصود الحقيقى من التحديد ليس هو ان يميز الحدود حتى يقتصر على كل ما يحصل به التميز بل تحصيل صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة بتمامها ولكن التميز مقصود ثانوى يتبع المقصود الاولى فى الحصول .

قوله (قده) ولذلك فلاحد بالحقيقة الخ (ص ٤٥)

اما تفريع على قوله والحد عنوان للذات انتهى اذ الذات والحقيقة لا تطلقان على

(٢٤٥)

المعدوم او على قوله فيجب ان يقوم الحذفى النفس انتهى .

(ص ٤٣)

قوله (قده) قلب ماء الشارحة الخ

اى قلب مطالب ماء الشارحة الى مطلب ما الحقيقية او قلب السؤال او تغييره الى سؤال اخر والمراد بالقلب ليس الانقلاب المستحيل بل من قبيل تبديل الناقص الى الكامل لحصول شرط او تحقق كمال كان فاقداله .

(ص ٤٤)

قوله (قده) وما يلها الخ

وهو مقام العنصرية .

(ص ٤٤)

قوله (قده) اذا الطبيعة الخ

اشارة الى قاعدة امكان الاخس .

(ص ٤٥)

قوله (قده) ذو الصورة الخ

وهو عند كونه في مقام المنوية او الامشاج والاخلاط او عند ظهوره في مقام الاغذية

المنتبهة الى المتغذى .

(ص ٤٥)

قوله (قده) وان ادراج العنصرية الخ

(ان قلت) لو كان الامر كما ذكره (قده) لزم ان يزداد في سلسلة اجناس الانسان جنسان اخران وهما ذو صورة عنصرية وذو صورة معدنية لان التعريف المذكور مبنى على ما ذهب اليه ائمة الحكمة من حصر الاجناس الانسانية و فصولها البعيدة والقريبة فيما ذكر مع ان ذينك الامرين مما لا يمكن حملهما على الانسان لان الصورة العنصرية والمعدنية تكونان بشرط لا بالنسبة الى الانسان والجنس والفصل يجب كونهما لا بشرط، لا بشرط لا (قلت) لعل عدم ذكرهم لها في سلسلة الاجناس الانسانية من جهة ادراجهم اياهما في الجسم المطلق وهذا مما لاضير فيه في مقام تحصيل الاجناس والفصول واما في مقام بيان حد الشئ والصورة المساوية لوجوده فلا ينبغي القناعة بذكر معانى الشئ وذانياته على سبيل الاجمال لمنافاته للفرض من التحديد كما اشار اليه (قده) واما كون الصورة العنصرية والمعدنية بشرط لا بالنسبة الى الانسان فلا يستلزم ان يكون ذو الصورة العنصرية والمعدنية كذلك كما ان كون النفس النباتية بشرط لا بالنسبة اليه لا يستلزم ان

(٢٤٦)

يكون ذو النفس النبائية كذلك فنأمل .

« في القضايا »

قوله (قده) للصدق الخ (ص ٣٥)

تفسير الصدق والكذب بما ذكر لدفع الدور المورد على تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب من جهة تعريف الصدق ومقابلته بالخبر المطابق وغير المطابق والدفع بما اشار اليه من ان المراد بالصدق والكذب المورد في تعريف الخبر بمعنى المطابقة واللا مطابقة لا بالمعنى المذكور

قوله (قده) والكذب الخ (ص ٣٥)

الوا والجامعة هنا بمعنى اوالقاسمة فلا يردان احتمال الامرين مما لا يمكن قط و بالجملة معنى هذا الكلام انه من حيث هو قابل للامرين وان كان ما يتصف به فعلا و احدا منهما

قوله (قده) وطار الخ (ص ٤٥)

اشارة الى الاشكال بجمع التعريف حيث انه لا يشمل خبر المخبر الصادق وملا يحتمل الكذب من القضايا البديهية ومحصل الجواب ان المراد احتمال الخبر لهما من حيث الذات اى من حيث هو خبر مع قطع النظر عن المخبر والمخبر عنه .

وكل منهما الخ (ص ٣٥)

اى يناسب ان يكون معنى القضية المرادفة للمقل فلا يرد ان المناسبة لا تقتضى الترادف .

قوله (قده) اى نطلق الخ (ص ٣٥)

مراده (قده) ان البساطة هنا ليست بمعناها الحقيقي حيث ان التركيب المنافى للبساطة الحقيقية الذاتية من مقومات القضية مطلقا بل المراد منها البساطة النسبية الاضافية اى من جهة عدم الانحلال الى قضيتين وعدم التركيب منهما

قوله (قده) في هذا المصراع الخ (ص ٣٥)

فان فى قوله تعليق اشارة الى وجه تسمية المتصلة و فى قوله عناد الى التسمية بالمنفصلة

(٢٤٧)

(ص ٤٦)

قوله (قده) الى قضيتين الخ

وذلك لان التاليف الاولى انما يكون بين المفردات وهو في الحملية والثاني انما يكون بين القضايا وهو يكون في الشرطية ولكنهما خرجا باداة الاتصال والانفصال عن التمام ويسمى الذى يقرن به حرف الشرط مقدما لتقدمه وضعاً وطبعاً والثاني تالياً لتأخره عن الاول كك وتلوه له .

(ص ٤٦)

قوله (قده) ولا يخفى امثلتها الخ

مثال الاول انكانت الشمس طالعة فالنهار موجود وتسمى هذه بالشرطية البسيطة ومثال ماتركب من متصلتين: كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكلما كان النهار معدوما كانت الشمس غير طالعة. وماتركب من منفصلتين: كلما كان العدد اما زوجا او فردا فالكواكب اما زوج او فرد. وماتركب من حملية ومتصلة والحملية مقدم: كلما كان طلوع الشمس علة لوجود النهار فكلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وماتركب منهما والمتصلة مقدم كعكس المثال المذكور وما يتركب من حماية ومنفصلة والحملية مقدم كلما كان هذا عددا فهو اما زوج او فرد وما يتركب منهما والحملية مقدم كعكس هذا وما يتركب من متصلة ومنفصلة والاولى مقدم كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان لا يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا وما يتركب من الانفصلة والمتصلة والمنفصلة مقدم كعكس هذا المثال واما امثلة الانفصلة: واولها ما يتركب من حمليتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد وما يتركب من متصلتين اما ان يكون انكانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون انكانت الشمس طالعة فالنهار موجود وما يتركب من منفصلتين: اما ان يكون العدد اما زوجا واما فردا واما ان لا يكون اما زوجا واما منفصلا بمتساويين وما يتركب من حملية ومتصلة اما ان لا يكون طلوع الشمس علة لوجود النهار واما ان يكون كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وما يتركب من حملية ومنفصلة اما ان لا يكون هذا عددا واما ان يكون اما زوجا او فردا وما يتركب من متصلة ومنفصلة اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان تكون الشمس طالعة واما ان يكون

(٢٤٨)

النهار موجوداً واعلم انه قد يتضاعف التركيب من الشرطيات المتصلة والمنفصلة مرة بعد اخرى وما افاده المصنف لا يشمل جميع ذلك كما لا يخفى اذا المراد بيان اقل ما يحصل به التركيب والسرفى ان اقسام المتصلة تسعة واقسام المنفصلة ستة تميز مقدمها عن تأليها بالطبع بخلاف المنفصلة

قوله (قده) لزومية (ص ٤٦)

مثل قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود

قوله (قده) اتفاقية (ص ٤٦)

مثل قولنا ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق

قوله (قده) فممنع جمع الخ (ص ٤٦)

اقول ما ذكره قده يسمى بممنع الجمع والخلو بالمعنى الاخص وقد يطلقان على ما يحكم فيه بالتنافى فى الوضع سواء كانا متنافيين فى الرفع اولا وهكذا فى طرف التنافى فى الرفع ويسميان بمانعة الجمع والخلو بالمعنى الاعم لانهما بهذا المعنى يكونان اعم من الاول ومن الحقيقية ويسمى الاولى بالركبة والثانية بالبسيطة كما ان الاتفاقية قد تفسر بامرئين احدهما ما يحكم فيها باجتماع المقدم والتالى على الصدق من غير سلازمة بينهما كقولنا كلما كان الانسان ناطقا كان الحمار ناهقا والثانى هو الذى يحكم فيها بصدق التالى مطلقا سواء كان المقدم صادقا كهذا المثال او كاذبا كقولنا كلما كان الخلاء موجودا فلانسان ناطق والاول اخص من الثانى وهو المراد مما ذكر فى الكتاب

قوله (قده) مثل الشى اما الخ (ص ٤٦)

اقول المنفصلة ان كانت ذات جزئين فهما فى قوة النقيضين مثل المثال الثانى فلا يجوز اجتماعهما ولا ارتفاعهما وان كانت ذات اجزاء كما فى المثال الاول فلا يجوز الاجتماع بين جزئين منها مطلقا ولكن يجوز ارتفاع جزئين منها ولا يجوز ارتفاع جميعها

قوله (قده) والاممكن الخ (ص ٤٦)

ان قلت المثالان الاخير ان من قبيل المنفصلة الحقيقية اذ لا يجوز ارتفاع الجزئين وهو ظاهر ولا اجتماعهما والا لزم جواز صيرورة الشى الواحد جوهرأ و عرضا وكليا و

(٢٤٩)

جزئياً بل المثل الاول كذلك عند التحقيق قلت مراده (قده) جواز اجتماعهما فى مطلق الممكن و طبيعته لافنى الممكن الواحد والمفهوم الواحد فتامل ، او المراد اجتماعهما فى كليات الجواهر فانها جواهر فانها جواهر ذهنية واعراض خارجية فكذا المفهوم ومسات الكلية الحاصلة فى النفس بناء على مذاق القوم فانها جزئية مسن حيث قيامها بالنفس الشخصية وكلية من حيث عدم امتناع فرض صدقها على الكثرة وبالجمللة الجوهر والعرض والكلى والجزئى مما يجوز اجتماعهما ولو باعتبارين او بحسب اختلاف الحمل ونحو ذلك مما قيل فى مبحث الوجود ذهنى وهذا بخلاف مثل الواجب بالذات والواجب بالغير و ان امكن اجتماعهما فى مطلق الوجود ولكن الشئ الواحد مملاً يمكن اتصافه بهما ولو باعتبارين او بحسب اختلاف نحوى الحمل فتدبر

« فى اقسام الحملية بحسب الموضوع »

(ص ٤٧)

قوله (قده) وهذا كما ان الحركة تنقسم الخ
انما شبه تقسيم القضية الحملية الى الاقسام الاربعة بتقسيم الحركة للإشارة الى الحركة الجوهرية وان الحركات الذهنية فى المدركات العقلية الانسانية بمنزلة الحركة الذاتية التحولية للمدرك الذى هى النفس الانسانية المسافرة دائماً من اقليم المادة وموطن الدثور والزوال الى دار العقل ونشأة التجرد والارسال فكما انها تنقسم باعتبارها ذكر الى كذا وكذا وكذلك تلك الحركات تنقسم باعتبار المذكورات الى كذا ثم التقسيم باعتبار الموضوع والمحمول نظير الاقسام بحسب الفاعل وباعتبار الجهات نظير الاقسام بحسب الوقت وباعتبار المحمول نظير الاقسام بحسب ما فيه الحركة كذا قيل فتامل فيه
قوله (قده) بمنزلة ضع الخ

(ص ٤٧)

قيل اى بمنزلة ضع امر من ضاع او بمنزلة ضع امر من وضع وضع

(ص ٤٧)

قوله (قده) فلا يكون ابطاء الخ
الابطاء هو تكرار القافية المعيب عند البلغاء والسرفى عدم الابطاء ان المراد فى الاول معنى يكون وفيه لفظه مع انه لو اريد به فى كل واحد من المصراعين معناه لم يكن الابطاء نظراً الى اقترانه فى احدهما بكلمة قد

(ص ٤٨)

قوله (قده) فدائماً اوله اما حرف زائد الخ
اى حرف الفاء فى الكلمة الاولى من المصراع الثانى من قولنا فدائماً اما حرف

(٢٥٠)

زائد واما امر من وفى وفى ف

قوله (قده) ثم ان كسر المثلثة الخ (ص ٤٨)

اي كثر الثاء المثلثة من قولنا او ما ثله بان يكون اسم فاعل بحذف الميم الاول مخفف مماثل اولى من فتحها بان يكون فعل ماض لانه على تقدير الكسريجانس كسر الصاد من المنفصلة

« في لمية عدم اعتبار الشخصية في العلوم »

قوله (قده) ثلاثعاء الخ (ص ٤٨)

وذلك لان النفس في ادراك الكليات بعد الكثرة تحتاج الى مشاهدة الجزئيات حتى تنتزع منها الكليات او تنتقل الى ديار المرسلات فيكون ادراكها ذريعة اليها فتدبر. قوله (قده) بنحو الاعداد الخ (ص ٤٨)

اي احتياجها في الابتداء ايضا اليها انما يكون بنحو الاعداد لا بنحو الافادة اذ ليس لما بالقوة مدخلية في افادة الوجود اصلا واما في الانتهاء فادراكها ايها انما يكون بنحو الاتحاد او بنحو الاخلاقية بحول الله وقوته فهي مستكفية في ادراكها بذاتها وباطن ذاتها فلا تحتاج الى علة اعدادية اصلا فتدبر .

قوله (قده) فداوم الخ (ص ٤٨)

بالسفر من الخلق الى الحق والنيل بالتمكين بعد التلويح والغناء في الله والبقاء به وفي التعبير بالمرادة اشارة الى كون النفس مادة قابلة لافاضات المعجـردات العقلية والمقول القدسية الكلية وانها عاشقة ايها لكونها مقوم ذاتها وتمام حقيقتها .

قوله (قده) سيما الكليات الخ (ص ٤٨)

وهي القواهر الاعلوان والمثل التورية الافلاطونية والمراد من عالم الذكر الحكيم هو عالم الجبروت الاعلى والاسفل سمي بذلك لكونه عالم الذكر الذاتى و مبدء الحيوات الذاتية الالهية التى انطق الله بها كلشى وهو حضرت الحكمة الحقـيقية التى هى العلم بحقايق الاشياء لكونها حقيقة كلشى وصورته التى بها هو هو بالفعل لكون بسيط الحقيقة كل الاشياء وتماها و يمكن ان يكون المراد بها الاعيان الثابتة والصور العلمية الالهية فيكون المراد بعالم الذكر الحكيم نشأة الاعيان الثابتة وحضرة الواحدية

(٢٥١)

فهو عالم الذكر الحكيم لان علم الحق بمعلولانه بعين علمه بذاته المقدسة الوجودية
التي هي الذكر الحق والحكيم المطلق ونشأة الاعيان الثابتة ايضا نشأة الحكمة الحقيقية
المطلقة والذكر البات الصريح الحق فتدبر .

(ص ٤٨)

قوله (قده) واذا استتبع الخ

كانه دفع دخل مقدر تقديره ان ما قيل ان الكلى لا ينال الجزمى غير مسلم لانك
قد سلمت ان الكلى ينال الكلى ويستتبعه وهذا تسليم منك بانه ينال الجزمى ايضا لانه
اذا استتبع تعقل كلى تعقل كلى اخر استتبع احكام جزئياته بالضرورة ، فاجاب (قده) بقوله
ولكن الخ وحاصل الجواب ان الذى يناله الكلى ايضا في هذه الصورة انما هو الكلى لا
الجزمى بما هو جزمى .

(ص ٤٩)

قوله (قده) فى سياحة الخ

الاول اشارة الى نهاية سير النفس وهى الاتحاد مع العقول الفعالة والثانى الى
بداية سيرها وهى مشاهدة ارباب الانواع عن بعد ، والاولى اشارة الى ادراكها للمفاهيم
الكلية التى هى قنطرة الحقيقة الى الكليات الوجودية والثانية الى ادراكها للمكليات
الوجودية والمراد من دوسها اقنطاف اثمارها الكاية .

(ص ٤٩)

قوله (قده) او كحجاب الخ

الاول اشارة الى التوحيد الخاص والثانى الى الاخصى .

(ص ٤٩)

قوله (قده) ووجد الله عنده الخ

اي وجد الحقيقة الكلية التى هى اية نور الله الظاهر بكل شى عنده وفيه اشارة
الى عدم خلوا الاشى من الشى وظهوره تعالى بكل شى بحكم وهو الذى فى السماء الله .
قوله (قده) فواما حسابه الخ

(ص ٤٩)

اي وفاء حسابه من حيث حملاه للامانة الالهية الوجودية ورده تلك الامانة الى
اهلها وانما الى غايته الكمالية التى هى المظهرية الوجودية للاسماء الحسنى الالهية .

(ص ٤٩)

قوله (قده) وفى الحقيقة الخ

انما سميت بالحقيقية لانها اعتبار بحسب الحقيقة دون الخارج فكانه حقيقة القضية

(٢٥٢)

المستعملة في العلوم اولان الحكم فيها على الحقيقة النفس الامرية للشئ ولانها معتبرة في العلوم الحقيقية دون الخارجية والذهنية .

قوله (قده) والقوى الجسمانية الخ

(ص ٥٠)

والادراك اما من باب التأثير والخلقية كما عند ابناء الحقيقة او من باب التأثير والافعال كما هو عند المشهور .

قوله (قده) والعقل الخ

(ص ٥٠)

دليل اخر على عدم امكان لحاظ الافراد والجزئيات اى لو فرضنا ان القوى الجسمانية غير متناهية التأثير والتأثر فمع ذلك لا يمكن ملاحظة الافراد الجزئية لان العقل انما يلاحظ الكلى دون الجزئى لان المراد بالقوة هنا مبدء الاثر وبالجسمانية ما تعمل فى الجسم او تتعلق به فيشمل العقل الانسانى ايضا ويمكن ان يكون الاول دليلا على عدم اقتدار القوى على ادراك الجزئيات الغير المتناهية والثانية على عدم مشاهدة القوة العقلية اياها تفصيلا و دفعة وفى التعبير بالملاحظة اشارة الى ان ادراك العقل للصور العقلية انما هو بمشاهدة ارباب الانواع عن بعد او بالاىصال بالقول الفعالة المرسلات وانما ذكر هذا الدليل لتلايقال ان عدم ادراك القوى للامور الغير المتناهية مسلم واما ادراك العقل فليس بمسلم سيما على قدم النفس لان الاحاطة عليها دفعة لوسلم امتناعها فلا نسلم امتناع احاطتها عليها تدريجا مع ان الادراك الدفعى لها ايضا غير مسلم امتناعه فى القوة العاقلة المحيطة بالمتناهى والغير المتناهى المشاهدة لكتاب الوجود ودفتر الكون بحيث لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها فتأمل .. ثم ان بعضهم قد قسم القضية التى يكون موضوعها كليا الى قسمين منها ما يحكم فيها على الطبيعة لا باعتبار عروض الكلية لها ويسمىها بالطبيعية ومنها ما يحكم فيها عليها باعتبار عروض الكلية لها و يسمىها بالقضية العامة والقوم سموا الكل طبيعية لان الموضوع فى كليهما نفس الطبيعة الا انها فى احديهما مرسلات وفى الاخرى مقيدة بالعموم و بعضهم ادرجها فى المخصوصة و بعضهم فى المهمة و تفصيل الكلام مذكور فى المطولات ثم ان بينهم خلافا فى ان الحكم فى القضية الحقيقية هل هو على الافراد النفس الامرية او عليها وعلى الافراد

(٢٥٣)

الفرضية اى ما يكون صدق المحمول عليها بمجرد الفرض لا فى نفس الامر حتى يشمل
الافراد الممكنة والممتنعة جميعها و تحقيق الحق يحتاج الى مجال واسع لا يتحملة
هذا المختصر .

« اقسام العملية بحسب المحمول »

(ص ٥٠)

قوله و العناية الخ

انما لم يذكر المصنف المنحرفات وهى العملية التى تتركب السور مع محمولها
كقولنا الانسان بعض الحيوان او الانسان ليس كل الحيوان وكذا لم يذكر المنحرفات
وهى ما فى قوة الشرطية تنحرف عن صيغها بحذف اذانها مثل « تكون الشمس طالعة و يكون
النهار موجوداً » ونحو ذلك لعدم اشتغالها وعدم تداولها

(ص ٥٠)

قوله والعناية هنا الخ

اما لانها المشهور المتداول بينهم فى الاستعمال و اما لان الحكم بالحقبة على
ذات الموضوع والذى فى الذكر سواء كان وجوديا او عدميا هو وصف الموضوع و
اختلاف الصفات لا يوجب اختلاف الذات و اما المحمول فلما كان مفهومه و اختلافه
بكونه وجوديا او عدميا يؤثر فى حال القضية فالمعتبر انما هو عدوله او تحصيله كما
فى شرح المطالع .

(ص ٥١)

قوله وهذا قسم آخر الخ

قد زاده المتأخرون كما فى شرح المطالع وغيره وسيجى تحقيقه فى كلام المصنف .

(ص ٥١)

قوله والسلب الخ

تحقيق ان السلب لا يقتضى وجود الموضوع والايجاب يقتضيه مع ان كل واحد
منهما يحتاج الى تصور الموضوع والمحمول والتصور نحو من الوجود ما نقله فى الحاشية
من صاحب الاسفار و حواشى المصنف قد على كلامه وحاصله ان مرادهم ان السلب بما
هو سلب لا يقتضى وجود الموجود و ان اقتضاه بما هو حكم او المراد ان السلب لا يقتضى
الوجود فى ظرف السلب لافى ظرف الحكم والنسبة و فى المقام وجه آخر ذكره شارح
المطالع وهو ان المراد ان السلب لا يقتضى الوجود حال ارتفاع المحمول لاحال الحكم
بالارتفاع فتدبر

(٢٥٤)

قوله ثم يكن من باب الفصل الخ (ص ٥٤)
الوصل عطف بعض الجمل على بعض والفصل ترك عطفها والمقام يكون على الارل
من باب الموصل و على الثانى لا يكون من هذا الباب لانه يكون من قبيل عطف
المفرد لا الجملة .

قوله لان الاعتناء فى العلوم الخ (ص ٥٤)
اى اوقلنا ذهنية تبادر منها القضية الذهنية المقابلة للخارجية والحقيقية التى
يكون الحكم فيها مقصورا على الانراد الذهنية مع ان تلك القضايا ليست بمعتبرة فى
العلوم الحقيقية اذا الاعتناء فيها بالمعقول المطابق لما فى نفس الامر اى المعقول من
حقيقة الشى و ذاته لا بمطلق المعلوم الذهنى ويظهر من هذا وجه آخر لتسمية القضية
الحقيقية بالحقيقية

« بعض اقسام المى جهات المهمة »

قوله (قده) لان الواجب الوجود الخ (ص ٥٣)
دليل لقوله وصفاته اى انما عممنا انعقاد تلك القضية بالنسبة الى ذات الراجب و
صفاته (علت آياته) لانه لو كانت القضية التى تنعقد فى صفات الواجب ضرورية غير ازلية لزم
تحقق جهة امكانية فى ذاته المقدسة الوجوبية مع ان الواجب الوجود الخ ، ثم ان هذا
الدليل بعينه يثبت عينية صفاته لذاته تعالى بضميمة انحصار الوجوب الذاتى فيه تعالى
لانها لو كانت زائدة على ذاته لكانت ممكنة مع الانحصار فيلزم عند العسر تحقق جهة
امكانية فى ذاته تعالى لانتهاء صفاته الى ذاته فالمراد انها ازلية بعين ازلية الذات الحققة
الوجوبية لكونها عينها ثم ان لهم قاعدتين احدهما تلك القاعدة والاخرى انه لاحالة
منتظرة مترتبة لذاته تعالى وهذه اعم من الاولى لاشتراك المجردات المرسلات العقلية معه
تعالى فيهذه دون الاولى فتدبر .

قوله (قده) والدوام الخ (ص ٥٥)

قيل وهذا الفرق بينهما انما هو بحسب المفهوم واما بحسب التحقق فللأفرق بينهما
عند اهل الحقيقة لان الدوام لا يتحقق بدون الضرورة كما حقق فى العلوم الحقيقية فنأمل .

(٢٥٥)

(ص ٥٦)

قوله (قده) فالممكنة خارجة الخ

اي ليس المراد بالوجودية ما في قبال السالبة حتى تشمل الممكنة بل المراد بها الموجبات التي الخ ، ثم انه افاد آية الله العلامة الحلي قدس سره في الجوهر النضيد ان الحكم باعمية الدوام عن الضرورة انما يستقيم في الجزئيات دون الكلليات لانهما فيها يجريان مجرى واحد بمعنى ان كل حكم دائم فهو ضروري لان الاتفاقيات يستحيل دوامها كلية واما في الجزئيات فقد يفترقان بان يتفق لزيدان يدوم فقره من غير ضرورة انتهى ، وقل بعض المحققين في هذا المقام ما حصله ان الضرورة والدوام ان اعتبارا بحسب المفهوم فلا شك في ان الدوام اعم من الضرورة وان اعتبارا بحسب المفهوم فلا شك في ان الدوام اعم من الضرورة وان اعتبارا بحسب ماهو الامر في نفسه فاما ان يراد من الضرورة الوجوب بالذات فمن البين ان الدوام اعم منه فان بعض الممكنات دائم الوجود ومحال ان يكون الممكن واجب الوجود بالذات واما ان يراد بها الوجوب مطلقا اعم من ان يكون بالغير او بالذات فهو والضرورة متساويان سواء كان في الجزئيات او في الكلليات لان الشئ مالم يجب لم يوجد فمتى وجد دائما وجب دائما بل الذي لا يكون دائما لا يوجد الا مع هذا الوجود فقد بان ان الفرق بين الكلليات والجزئيات ليس بعيد انتهى ما اردنا نقله. ولكن الحق ان المراد من الضرورة استحالة انفكك المحمول عن الموضوع سواء كان مبدء استيجابه نفس ذات الموضوع بذاته من دون مداخلية حيثية فيه اصلا او يكون بمداخلية حيثية تعليلية ناشئة عن العلة الجاعلة لذات الموضوع وحقيقته بعين جعل تلك الحقيقة وتأسيسها ومن الدوام عدم الانفكك سواء امتنع الانفكك او لم يمتنع اصلا والضرورة بهذا المعنى اعم من الوجوب الذاتي ولكن الدوام في الكلليات لا ينفك عن الضرورة ولوعند القائلين بالبخت والاتفاق والمنكرين لقاعدة الشئ مالم يجب لم يوجد بخلافه في الجزئيات فانه فيها ينفك عن الضرورة ولو بنسأه عليه هذا القول وانكار تلك القاعدة نعم بناء على ما نطقت به الضرورة اوقام عليه البرهان من مساوقة الوجود مع الضرورة لافرق بين الجزئيات والكلليات فيما ذكر اصلا بل بناء على ذلك القول لا يتصور الاتفاق في نظام الوجود ودار التحقق جزئيا وكليها فتدبر ، ثم

(٢٥٦)

ان بما افاده ينقطع عرق الشبهة را سالانه فسر الضرورة باستحالة الانفكاك عقلاى
بالنظر العقلى الغير المستند الى البرهان كذا قيل فأمل .

« فى ارجاع الشيخ الاشراق الموجهات الى البتانة »

قوله (قده) بتانة الخ (ص ٥٧)

قيل عليه يجب ان يقال بتانة لانه من البت بمعنى القطع كما اعترف به ولكن يمكن
ان يقل ان تارة قلبت نونا للتجانس اذ انه تابع الشيخ الاشراق ونقله عنه او انه فعلا من
البت كالرحمن من الرحم والغضبان من الغضب وامثال ذلك فتدبر .

قوله (قده) المطلقة الخ (ص ٥٨)

قد يراد بالمطلقة ماهو فى قبال الموجهة كما فهمه بعض تلامذة المعلم من كلماته
ولكن المشهور ما ذكره المصنف فتدبر .

قوله (قده) والجهة وان تصر الخ (ص ٥٨)

وهو ملاحظتها اجزاء للمحمول او ملاحظتها فى العقل لابعامى جهة بل بامهى مفهوم
من المفاهيم وشى من الاشياء اى ملحوظة بذاتها .

قوله قده ومطلوبة الخ (ص ٥٨)

اى بهل البسيط لانها جهة الوجود فلا يستل عنها بهل التى المستول عنه بها هو
الوجود ولا بهل المركب لان المستول عنه بها ثبوت شى لشى وهى جهة الثبوت
فليس من سنخ الوجود والثبوت حتى يستل بها عنها فيصير من مسائل العلم ومحمولاته

« فى الغنائص »

قوله قده نقض كاشى الخ (ص ٥٩)

فى هذا المقام كلام يخلو عن الاسفار فى مبحث «الواحد لا يصدر» من الالهييات

قوله قده وهو فى مادة الامكان الخ (ص ٦١)

اى جواز الاجتماع على الكذب دون الصدق انما هو فى مادة الامكان دون مادة
الضرورة مثل قولناكل انسان حيوان ولا شى من الانسان بحيوان لعدم جواز اجتماعهما
على الكذب كما هو واضح واما فى مادة الامكان مثل الكتابة بالفعل لا بالقوة فانه غير
ثابتة الانسان بالضرورة بل بالامكان فيجوز اجتماعهما على الكذب انما قل لجواز انتهى
لان فى تلك المادة لو كان الامكان فى ضمن الدوام مثل الحركة للفلك فلا يمكن

(٢٥٧)

اجتماعهما على الكذب اصدق كل فلك متحرك وكذب لاشئ من الفلك بمتحرك و هذا بناء على تصور انفكك الدوام عن الضرورة في الوجود واما على تقدير عدم جواز الانفكك بينهما كما هو الحق التحقيق بالتصديق فلا يجوز اجتماعهما على الكذب في تلك المادة اى مادة الدوام وهما مجتمعان على الكذب في مادة الامكان الصرف قطعاً فلا يحتاج الى التقييد بالجواز

(ص ٦١)

قوله (قده) كما هو المشهور الخ

قول غير المشهور مانقله سابقاً من ان تقيض كلشى رفعه

(ض ٦٢)

قوله (قده) بالامكان فيه الخ

اى فى وقت الحيلولة

(ض ٦٢)

قوله (قده) وقس الخ

اى وقس عليها باقى المركبات فان تقيض قولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالدوام مادام كاتباً لادائماً؛ اما بعض الكاتب ليس بمتحرك الاصابع بالفعل حين هو كاتب واما الكاتب متحرك الاصابع دائماً وهكذا

« نقل قول بعض القدماء »

(ص ٦٣)

قوله (قده) وعند بعض القدماء الخ

لو اتى المصنف بدل هذا المصراع هكذا « ليست سوى التى فى الإيجابية » لكن مرجع ضمير ليست الكيفية ولم يكن صريحاً فى نفي الجهة عن السلبية فلذلك غيره الى قوله والجهة الخ

(ض ٦٣)

قوله (قده) العقل الجزئى الخ

وهو العقل المحدود الانسانى المضاف الى الوهم والمشوب به ففى قبال العقل المرسل فان قلت ادراك الكليات ليس من شأن الوهم حتى يعين العقل فى ادراكه قلت الوهم عنده (قده) ليست قوة براسها بل هى العقل المنزل وعلى تقدير جعلها قوة براسها فلا خير فى ذلك اصلاً لان المراد ان العقل الجزئى من حيث اتصاله بالعقول الفعالة

(٢٥٨)

المرسلة وتنوره بنورها لا يتصور الامور على خلاف ما هي عليه ففى نفس الامر فلا يتصور للسوالب نسبة وراء نسبة الموجبات واما من حيث اضافته الى القوى الجزئية وشوبه بمدركاتها قد يتصور الامر على غير ما هو عليه فتدبر

قوله (قده) على سبيل المجاز والتشبيه (ص ٦٣)

اي التشبيه بالموجبات من حيث شباهتها لها في الصورة كما في المتصلة السالبة و المنفصلة السالبة وبحوهم

قوله (قده) له او به الخ (ص ٦٤)

الاول من الاول ناظر الى جعله موضوعا والثاني منه الى جعله رابطة كما قيل والى جعله محكوماً عليه والاول من الثاني الى جعله موضوعاً والثاني محكوماً عليه قوله (قده) على ان يعتبر الخ (ص ٦٣)

لما كان مظنة اعتراض وهو انه لو كان مدلول السلب رفع الایجاب وانحصر النسبة والكيفية والجهة في الموجبات لزم ان يتحد سلب الدوام مع دوام السلب مع ان الاول اعم من الثاني جزماً واتفاقاً فاجاب بالتزام اول احدهما الى الاخر بان يجعل مفاد الدوام في طرف الایجاب ثبوت المحمول للموضوع في جميع اوقات وجوده بان يكون الثبوت في كل جزء من اجزاء الوقت ملحوظاً بالذات فيكون مفاد قولنا الفلك متحرك دائماً انه متحرك في كل وقت وقت اي في هذا الوقت وفي ذاك الوقت وهكذا حتى يصير مفاد سلب هذا سلب تلك النسبة الایجابية في كل وقت وقت فيؤل حينئذ سلب الدوام الى دوام السلب وهذا نظير ما ارتكبه خانم المجتهدين الملاحة الانصارى عايه شآيت رحمة الله الباري في حمله (قدس سره) ما ورد في باب عدم انفعال الكر بمجرد ملاقاته النجاسة من انه « اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شى » على ان مفهومه انه اذا لم يبلغ الى هذا الحد ينجسه كل شى فان مرجع ذلك الى ما يشبه ما صنعه (قدس سره) في المقام فافهم خلافا لاستاذ الكل في الكل المحقق الخوئسارى قدس سرهما الشريف

« العكس المستوى »

قوله (قده) سهو (ص ٦٥)

اي سهو من الناسخين والا فهذه العبارة مذكورة في كامات الشيخين وهما اجل

(٢٥٩)

شأننا من هذه النسبة الا ان يكون مرادهما الملازمة التامة في الكذب فلا ينتقض (ح)
كما لا ينتقض بما في الشرح

(ص ٦٦)

قوله (قده) ولفظ الاتحاد

لان لازم الاتحاد للزوم المطلق لا المعية الانفاقية

« عكس الموجهات الموجهات »

(ص ٦٨)

قوله (ده) وليس ينعكس

لوقلنا ان الحكم في الحقيقية يشمل الافراد الممتنعة يمكن انعكاس الممكنة على
مذاق الشيخ ايضاً لان الاحتمار يمكن ان يكون فرساً على سبيل فرض المحال فيصدق ان
بعض ماهو مركوب زيد بالفعل اى الفرض الذى هو معروض الاحتمارية حمار بالامكان بل
بالفعل لان الفعلية اخص من الامكان فيلزم من صدقها صدقه فتأمل

(ص ٦٩)

قوله (قده) هذا التثنية للمنسبة

اى نسبة المفعول الى اصل الفعل نحو كفرته اى نسبته الى الكفر والمراد منها نسبة
القضية الى العموم او العامة .

(ص ٦٩)

قوله (قده) من باب المنح

اى كان الاصل عمم فحذف النون وابقى الفتح دليلاً عليه والضمير في غممه راجع
الى القضية العرفية بتأويلها بالعقد ونحوه كما في دأمة فانه يكون من باب الوقف بالسكون
للضرورة

(ص ٧٠)

قوله (قده) ومائها المنح

اى القضايا التى لها اللىسية اى يقال فى حقها انها ليس لهذه القضايا عكس هى
سبع من القضايا السبع التى هى صنف الوجودية المنح

(ص ٧٠)

قوله (قده) مع كذب بعض المنحصر

اى مع كذب السالبة الجزئية الممكنة العامة التى هى اعم من ساير القضايا الموجهة،
التى يدل كذبها على كذب الباقي بطريق الاولوية القطعية ويدل على كذبها صدق تقيضها
وهى الكلية الضرورية

(٢٦٠)

«عكس النقيض»

قوله (قده) كـمفعول الجزاء (ص ٧٠)

وهو الجزئين حيث انه مفعول بدل (الذى هو الجزاء) قدم عليه

قوله (قده) حسبنا الخ (ص ٧١)

فقال السيد الشريف ان القدماء فرعوا على مذهبهم وطريقهم ان الموجبة الكلية تنعكس كنفسيها والسالبة كلية كانت اوجزمية تنعكس جزئية وبينوا ذلك بما ملخصه انه اذا قلنا كل انسان حيوان ينعكس الى قولنا كل مالىس بحيوان ليس بانسان وكذلك اذا قلنا لا شئ من الانسان بحجر يصدق بعض مالىس بانسان ليس بحجر والا يلزم صدق نقائص هاتين القضيتين ويلزم منه المحال فتكون القضيتان صادقتين وهو المطلوب

واورد عليهم المتأخرون باننا لانسلم انه لو لم يصدق العكس لصدق فى الاولى بعض مالىس بحيوان انسان غاية ما فى الباب يلزم صدق قولنا ليس بعض مالىس بحيوان ليس بانسان لكنه لا يلزم منه صدق بعض ما ليس بحيوان انسان لان السالبة المعدولة اعم من الموجبة المحصلة وصدق الاعم لا يستلزم صدق الاخص فالتعريف الجامع ماعرفناه. ثم اورد عليهم الشريف باننا نأخذ نقيض الطرفين بمعنى السلب لا بمعنى العدول والموجبة السالبة المحمول مساوية للسالبة ولما كان التعريف المنقول عن المتأخرين غير متداول فى العلوم وكان ما افاده القدماء مرضى ارباب التحقيق فلذلك قال حسبنا فافهم

قوله (قده) يا مروتى (ص ٧١)

اي من ماء الحيات السارى فى الدراى والنقيض المنسب .

«القياس»

قوله (قده) غوص فى القياس الخ (ص ٧١)

انما عبر بالغوص للاشارة الى ان اتم الطرق واكملها لاقتناص المعارف والعلوم واكتساب التصديقات النظرية المجهولة عن المعلومة انما هو طريق القياس اى التوصل من الاقوال المعلومة الى الاقوال المجهولة وان ذلك الطريق يحتاج اليه فى جل العلوم

(٢٦١)

النظرية بل كلها فهو بحر لا ينزف فالواجب على المنطقى الذى يريد ان يصل الى قائماته ان يفوص فى ابحر ابوابه وتحقيق مطالبه ليستخرج الدرر واللالى من ذلك البحر الذخار ويصرف عمره فى تكميله طول الليل والنهار ثم ان التعريف الذى ذكره للقياس مشتمل على قيود ستة اولها يستفاد من قوله قياسنا وهو لاجراج التمثيل كما صرح به ولكن ذلك التقييد غير محتاج اليه بل هو لمزيد الايضاح لان التمثيل لا يسمى عندهم بالقياس لان القياس عبارة عن الاستدلال من الكلى على الجزئى الحقيقى او الاضافى والتمثيل استدلال من الجزئى على الجزئى كما ان الاستقراء استدلال من الجزئى على الكلى وقد اشار الى ذلك فيما سبق والثانى تالف من قضايا لاجراج القضية الواحدة المستلزمة لذاتها عكسها او عكس نقيضها الثالث يستفاد من تبادر القضايا الصريحة لاجراج الموجهة المركبة والرابع من قوله التفت فخرجت به التركيبات الغير المتناسبة و ان خرجت بقوله «بالذات استلزمت» لعدم حصول الاتحاج من غير المناسبة فهو ايضا لمزيد التوضيح والخامس من قوله قولاً آخر والسادس من قوله استلزمت لاجراج القرائن التى تنتج فى بعض المراد دون بعض.

(ص ٧٦)

قوله (قده) فانه التمثيل المنطقى

اى من قبيل الاستدلال من الجزئى على الجزئى لامن الكلى على الجزئى الحقيقى . او الاضافى الذى هو القياس المنطقى ثم اعلم ان مرادهم من اللزوم فى تعريف القياس مطلق اللزوم لا اللزوم البين حتى يقال القضية الواحدة لا يلزم عكسها قوله (قده) قضايا

(ص ٧٦)

الجمع منطقى والمراد به ما فوق الواحد فالقياس لا يحصل من واحدة ولا يحصل من ثلثة - الا فى المركبة ولكن بعد التحليل لانه بمنزلة النكاح الصورى الذى يتوقف حصوله على امران الفاعل والقابل الذكر والاشئ . فالقياس الذى هو منشأ حصول النتيجة التى هى بمنزلة الولد يتوقف حصوله على مقدمتين ليحصل بينهما النكاح ويحصل منهما النتيجة ومن هنا جعل العرفاء مراتب النكاحات خمسة باده الحضرات احدها فى حضرة اللاهوت والثانى فى الجبروت والثالث فى الملكوت والرابع فى الناسوت والخامس فى جميع العوالم .

(٢٦٢)

(ص ٧٩)

قوله (قده) ليس كذلك

اي ليست قضية صريحة بل اشارة اليها كما مضت سابقاً

قوله احدها الخ

< ص ٧٣ >

الفرق بين الاقوال (١) انه على القول الاول لا يحتاج النفس في مشاهدة الصور النورية العقلية و تمثلها في ذاتها الى اشراق نزر العقل القدسي عليها اولا ثم انعطافه منها اليها ثانيا بل يكفى اتصال النفس بعالم القدس في ترشح الصور النورية التي في ذلك الموطن الرفيع الاعلى عليها فهذا القول نظير القول بالانطباع في المرآت بمجرد المعاديات للمرمى باشراف نور النير الشمس بخلافه على القول الثاني فانه كما صرح به نظير القول بخروج الشعاع و اشراقه على الجسم الصيقل و انعطافه منه على الراى وعلى الثالث لا يحتاج الى الرشح ولا الى الانعكاس بل بفناءه في القدسي و بقاءه به يشاهد تلك الصور في ذاتها بعين شهود القدسي او يشاهدها في القدسي بعين شهود القدسي ايضا (٢) و القول

(١) ولزبد التوضيح ننقل الاقوال في الابصار المطلق والابصار بتوسط المرآت فنقول الاقوال المشهورة في الابصار يبلغ ستة : احدها انه بطريق خروج الشعاع من العين على هيئة مخروط رأسه في الجليدية وقاعدته منطبق على المبصر . الثاني انه بطريق خروج الشعاع بنحو خط مستقيم وحر كنه على المبصر . الثالث انه على طريق الانطباع في الجليدية . الرابع انه على سبيل التكيف اي تكيف الهواء الخارج عن البصر بكيفية الشعاع البصرى . الخامس انه بنحو المشاهدة الحضورية بدون الاحتياج الى الانطباع وغيره والسادس انه بنحو الخلاقية اي خلاقية النفس المصور المرمية بالذات في صمها واما الاقول في الابصار الحاصل بتوسط المرآت، فهي ايضا كذلك احدها انه على سبيل الانطباع في المرآت . الثاني انه يكون بسبب خروج الشعاع بنحو المخروط او الخط المستقيم و انعكاسه من المرآت الى المبصر . الثالث انه في عالم النشال المنفصل . الرابع ان المرآت تصير معدة للنفس للخلاقية والاشاء او للمشاهدة الحضورية الخامس ان الصورة المرمية انما هي في العالم الغيالى ومقابلة الجرم الصيقل شرط لظهورها . السادس ان الصورة المرمية حاصله بين بصر الراى وبين المرآت وحاجة عن رؤية المرآت (منه) .

(٢) وهذا القول يناسب القول بالتكيف في الابصار من وجه فان الهواء كما يصير بمجاورة البصر بمنزلة نفس اشعته كذلك النفس عند اتصاله بالقل الكلى بالاتصال الثام والفناء المعض يصير بمنزلة ذلك الامر الكلى الالهى فكما انه يرى الاشياء بذاتها كما هي فكذلك النفس القدسية يربها كما هي فافهم (منه)

(٢٦٣)

الاخير مبنى على ان التعقل باتحاد النفس بالعقل الفعال او بالصور العقلية النورية وانما نسب هذا القول الى صدر المتالبيين مع انه ذهب الى ان مناسط التعقل فنانها فى الحق وبقاتها به لان الفناء فى القدسى عين الفناء فى الحق من جهة ان الفانى فى الفانى فى الشى فان فى ذلك الشى اولان العقل القدسى صورة علم الحق تعالى و مجلى صفاته واسماؤه

قوله (قده) الا ان عادة الله الخ (ص ٧٣)

اي السنة الالهية الجارية فى نظام الوجود لكن لا على نحو الذى ورد به الكتاب اى التى لا تبديل عليها بل بنحو يقبل التبديل والتغيير:

قوله (قده) اى من الباطن الخ (ص ٧٣)

تفسير للافاضة التى للسلسلة الطولية اى تكون الافاضة من ملكوت الاشياء و باطنها الذى هو عالم النفوس الكلية او العقل الفعال اى عالم الملك والخلق و من باطن الباطن الذى هو العقل الاول والحقيقة المحمدية الى العقول العرضية والطولية التى دونها ومن الحق تعالى الذى هو اصل كل شى و باطن الكل على الكل ويمكن ان يكون لبيان السلسلة الطولية النزولية ولكن كان حق العبارة (ح) ان يقل : من الحق تعالى الى باطن الباطن ومنه الى الباطن ومنه الى الظاهر وكونها تفسيرا للاعداد ايضا ممكن. وقوله كل شى الخ يبان لعللة المفاضية من الفوق على مادونه فى الطوليات وهى الاحاطة الوجودية المقنضية لترشح الكمالات منه اليه على سبيل العكس ونحوه وقوله والمحيط بما احاطه اشارة الى ان هذه الافاضة انما تكون بحول الله و قوته و انه لا مؤثر فى الوجود الا الله تعالى وقوله وان كانت بنحو الاعداد للاشارة الى انها فاعلة بنحو فاعلية ما به الوجود لامامنه الوجود قوله كيف الخ (ص ٧٣)

دليل لبطلان القول بالتوليد لان مرجعه الى المدخلية فى افادة الوجود وافاضته و قوله و ان كانت بنحو الاعداد (اه) اى المنفى انما هى العلة الابدادية لا الاعدادية فانها ثابتة للموجودات الواقعة فى السلسلة العرضية

قوله و كل شى الخ (ص ٧٣)

ادفع توهم الشرك والقول بمدخلية الاشى فى الشيئية لان الممكن سواء كان

(٢٦٤)

عقلا او نفسا او جسما او صورة او هيولى فهو بما هو ممكن لاشى محض بحكم الممكن الوجود بالذات ممكن الوجود من جميع الجهات والحشيات لا مدخلية له فى افاضة الوجود اصلا و تقرير الدفع ان تاثير السلسلة الطولية انما هو من جهة انها من صقع الربوبى ومن درجات فاعلية الحق ومن مراتب اسمائه وصفاته و من جهة انها شى بشيئية الحق تعالى لم يتدخل الاشى فيها لا من جهة انها ممكن ولا شى

(ص ٧٤)

قول والكلديات الخ

تاكيد لبطالان القول بالتوليد بان التوليد فرع ان يكون الصور العقلية واردة على مرآت النفس من خارج سواء كان على سبيل الارتسام او الرشيع واما لو كان بمسافرة النفس من حريم المادة و اقليم البدن الى ديار المرسلات وموطن المجردات ومشاهدتها لتلك المثل النورية الالهية بعناوينها التى هى اظلة و عكوس لها عن بعد كما هو مذاق شيخ الاشراق و من تابعه فلا يرد على مرآت النفس صورة من خارج حتى يتصور القول بالتوليد ثم ان هذه الاقوال من هولاء الفرق ليست مخصوصة بهذا الباب بل يقولون بها فى مطلق الافعال والاثار والتاثيرات والتسبيبات كما تقرر فى محله وقوله (قده) والكلديات الخ اشارة الى كيفية ادراك التصورات وقوله واحكامها الخ اشارة الى كيفية ادراكها للتصديقات .

(ص ٧٣)

قوله (قده) المتحصلة المتصلة الخ

المراد بكونها متحصلة الخ عدم كونها من الاعتباريات المحضة والانتزاعيات الصرفة والالفاظ التى ظهر تحتها عدم ايخرج الانتزاعيات الصرفة والمقدرات الوهمية والممتنعات المفروضة ونحوها فانها ليس لها اصل ثابت فى السماء العقلى والعالم العلوى ويمكن ان يكون مراده اخراج الاعراض لانها ليس لها عند القائلين بارباب الانواع و العقول المتكافئة ارباب انواع باستقلال

(ص ٧٣)

قوله (قده) عنوانات الخ

قدمرنا ان المذاهب فى ادراك النفس للصور الكلية والحقائيق النفس الامرية مختلفة فبعض الفلاسفة من القائلين بان العلم من مقولة كيف ذاهب الى ان ادراك النفس

(٢٦٥)

لتلك الصور والحقايق انما يكون بانطباع صورها في النفس بافاضة المبدء الاعلى واعداد المقدمات و بعضهم من الذاهيين الى انه من مقولة الاضافة؛ قائل بانه يكون بحصول اضافة مجهولة الكنه بين النفس و بينها وآخرون منهم ان حصولها يكون بخلاقية النفس وانشائها لها بحول الله وقوته وبعض آخريقول انه يكون باتحاد النفس معها او مع العقل الفعال وفريق آخريقول انه يكون بارتحال النفس من العالم الاسفل الادنى الى العالم الاجل الاعلى واتصالها بعالم الامر والانوار العقلية المجردة المرسلات من الطولية والعرضية التى فيها جميع حقايق الاشياء ثم ينعكس ما فيها اليها او يترشح منها اليها او يحصل فيها لاجل فناها فيها واتحادها بها وسراية حكم احد المتحددين الى الآخر و صدر متأله الاسلام عليه رحمت الملك العلام يقول ان للنفس فى ادراكها ثلثة حالات و اطوار وانها فى بداية خروجها من حد قوة التعقل الى فعليته وحركتها من النشآت الحيوانية الى الانسانية وقبل ان يصير التعقل ملكة لها تشاهد تلك الانوار المرسلات المجردة عن بعد فيحصل فى مرآت ذاتها اشباح تلك الانوار و اظلالها و لاجل ان شهودها لها عن بعد وقبل بلوغها الى كمال التعقل تكون مفاهيم كلية وصور عقلية ضعيفة محتملة الانطباع على امور كثيرة وافراد متعددة وفى واسط حركتها وخروجها من شيمة البدن وغواسق المادة وبلوغها الى مرتبة من الكمال العقلى التجردى متحد بالمعقولات بالنحو الذى يبيناه سابقا او بتلك الانوار على نحو اتحاد الفانى «بالمفنى فيه» ثم اذا بلغت الى الى الاشد العقلى واعلى مراتب الكمال المتروقب لها واستكملت بالحكمتين وفازت بالحسنتين وصارت عقلا بسيطا ومرآتنا عقليا ترى فيها حقايق الاشياء تصير خلاقة لها بحكم ان العقل البسيط الاجمالى خلاق للصور التفصيلية والمصنف «قده» مال الى هذه الطريقة فى حواشيه على الاسفار ولكن لم يفصل القول في هذا المقام و اشار الى ما يحصل للنفس فى ادراك تلك الصور فى بداية سيرها وخروجها عن مقام قوة التعقل الى فعليته بقوله يشاهد عن بعد الخ

(ص ٧٢)

قوله (قده) كذلك

اي انها اظلال تلك المرسلات و عكوسها تشاهد عن بعد

(٢٦٦)

« تقسيم للقياس »

(ص ٧٤)

قوله قد بهيته

اي هيئة التي تستلزم وجود مادته وتلازمه

(ص ٧٤)

قوله (قد) الا لا يكون الخ

اقول وذلك لان الشئ لا يصير سببا للحصول شيئا يباينه من كل وجه مسادة و
صورة قل كل يعمل على شاكلته ومراده ان عدم التصريح فى المتن يلزوم الاشتمال على
المادة عند عدم الاشتمال

(ص ٧٤)

قوله (قد) الوجود والوجدان الخ

قدم شرحه آنفاً

(ص ٧٥)

قوله (قد) لان الكلى مجرد الخ

اما فى الكليات الوجودية التى هى الصورة القضائية التى لامرد لها ولا تبديل عليها
فواضح لانها مجردة عن المية فضلا عن المادة ومحيطه برقايقها وبرنا مجانها بل بكل شئ
دونها بحكم بسيط الحقيقة كل الاشياء ودائمة بدوام الحق فى الدهور والاعصار والادوار
والاكوار كما انها باقية ببقائه وحية بحياته واما الكليات المفهومية فلانها عنوانات و
حكايات عنها وحكم المعنون يسرى الى العنوان مع انها ايضا مجردة عن الفواشى المادية
محيطه بالافراد الغير المتناهية لانتغير بتغير القرون والادوار هذا فى التصورات و اما
فى التصديقات فدوام الاحكام الصادقة النفس الامرية سيما فى القضايا الحقيقية واضح غير
محتاج الى البيان

(ص ٧٦)

قوله (قد) واللازم الخ

اي النتيجة لازمة للمقدمتين و انفكك اللازم عن الملزوم محال فحصول الاختلاف
دليل على العقم والاختلال وذلك ببيان لمضرة الاختلاف بان النتيجة لازمة للقياس فلا يمكن
اختلافها الموجب لتخلفها

(ص ٧٧)

قوله (قد) انه عن جزئيين الخ

والسرفيه عدم تكرار الوسط على تقدير الجزئية لجواز ان لا يكون البعض المحكوم

(٢٦٧)

عليه في الصغرى المحكوم عليه في الكبرى ولا ينتقض بمثل قولنا هذا زيد وزيد ابن عمرو فهذا ابن عمرو لان موضوع الصغرى متحد مع محمولها حقيقة مع ان الشخصيات خارجة عن مورد البحث والنظر فتدبر .

قال المحقق الطوسي في شرح قول الشيخ في المقام بهذه العبارة وذلك لان ما يتعلق به الحكمان من الاوسط يمكن ان يكون متحدا فيهما ويمكن ان لا يكون « قسلا ينتج الايجاب والسلب واما في السالبتين فالمنطقيون قد حكموا بالقول المطلق ان القيلس لا ينعقد عن سالتين والشيخ قد حقق انعقاده فيما اذا كان احدى المقدمتين في قوة الموجبة اى تكون سالبة تلزمها موجبة اما مساويه لها كموجبة الوجودية اللادائمة لو لمع منها كموجبة اللاضروية للسالبة اللادائمة فان هذه السوالب قد تنتج بقوة تلك الموجبات وتكون النتائج هي نتائج الموجبات التهي والمراد من السالبة المذكورة السالبة المركبة وتحقيق الحق في الكتب المبسوطه

قوله (فده) و ما يورد من الشبهة الخ (ص ٧٨)

المشهور في الالسنه والافواه ان المورد لهذه الشبهة سلطان للعارفين الشيخ ابو سعيد ابوالخير اورده على رئيس الحكماء وشيخهم ابن على بن سينا قدس سرهما لبيان ان طريق النظر والفكر غير موصل للانسان الى ادراك حقائق الاشياء بان مرجع جميع الاشكال الشكل الاول مع انه دورى فاجاب الشيخ عنه بمغايرة طرفى للتوقف بالاجمال والتفصيل و مراده من الاجمال والتفصيل هو ما افاده المصنف قده لان مبنى الاشكال على ان المحكم فى المحصورات على الافراد وعلى الطبايع من حيث انها ملابها ينظر اليها لا ما فيها ينظرو ان الافراد هي المحكوم عليها فى الحقيقة وليست هي المحكوم عليها بما فيها ينظر فتوهم المورد ان العلم بالنتيجة موقوف على العلم بالمقدمتين بالضرورة اما على سبيل الاعداد او التوليد او جرى العادة او ماشئت فسمه مع ان العلم بالمقدمتين ايضا موقوف على العلم بان كل متغير حادث التى هي الكبرى موقوف على العلم بان العالم متغير لان معنى الكبرى الكلية بناء على كون المحكوم عليه فيها هي الافراد وجميعها ان العالم وكذا وكذا من افراد المتغير حادث والمفروض ان العلم

بحدوده ايضا يحصل من العلم بالمقدمتين اللتين من جملتهما ان كل متغير الذى من جملته العالم حادث وهذا دور مصرح والجواب ان العلم بالنتيجة اى بان العالم بالخصوص و بالتفصيل حادث يتوقف على العلم بالمقدمتين و اما العلم بان كل متغير حادث لا يتوقف على العلم بان العالم بما هو عالم و بعنوان كونه عالما بخصوصه و تفصيلا حادث بل يتوقف علم العلم اجمالا بعنوان انه متغير حادث لا بعنوان انه عالم بخصوصه فالعلم به من حيث انه متصف بعنوان خاص هو العالمية متصف بصفة اخرى هى الحدوث متوقف على العلم به من حيث انه متصف بصفة اخرى بعنوان آخر فلا دور اصلا لاختلاف طرفى التوقف ولكن بعض الاصوليين اجاب عن الدور بالفرق بين القضايا الخارجية و الحقيقية و تسليم الاشكال فى الاولى و عدم تسليمه فى الثانية بان الحكم فى الخارجية انما يكون على الافراد المتحققة فى الخارج

فيجب فى الكلية منها العلم باتصاف جميع افرادها بالمحكوم به حتى يصدق الحكم فيها على نحو الكلية وهذا بخلاف الحقيقة فان الحكم فيها انما يكون على الافراد المقدرة الوجود سواء كانت موجودة فى الخارج وفى نفس الامر او لا فالحكم فى الكلية منها لا يتوقف على الحكم باتصاف جميع الافراد الموجودة لموضوعها بالمحكوم به حتى يلزم الدور بل الحكم فيها يتوجه على الطبيعة المقدرة الوجود ولولم يكن لها افراد او فرد اصلا حين الحكم ولكن تتوقف فعلية الحكم فيها على تحقق موضوعها واجبات عن الاشكال فى الخارجية بانها غير مستعملة فى العاوم فلا يرد من قبلها على تقدير الدور حزاة اصلا ولكن هذا الجواب ليس بمستقيم عند ارباب التحقيق اما اولاً فلان الحكم فى الحقيقة وان لم يتوقف على وجود موضوعها بالفعل ولكن على تقدير وجوده يسرى الحكم اليه بل يكون منظوراً اليه لما قلنا من ان الطبيعة فيها ما بها ينظر لاما فيها ينظر فتأمل واما ثانياً فلان الحكم بان القضايا الخارجية غير معتبرة فى العاوم على خلاف ما صرح به ائمة الفن واما ثالثاً فلان الحكم بان فى القضية الخارجية يتوقف على حصول العلم بها على العلم باتصاف جميع افراد موضوعها بالحكم على سبيل الاستقراء التام ليس فى محله لانه قد يحصل العلم فيها من طريق آخر كاخبار معصوم او بنحو آخر كما

(٢٦٩)

لا يخفى واما رابعاً فهذا الجواب ايضاً يرجع الى ما اجاب به الشيخ قده لان العلم بكلية الكبرى فيها وان لم يحصل من العلم باتصاف موضوعها من حيث التفصيل بكونه محكوماً عليه به محمولها ولكن يتوقف على العلم باتصافه بذلك اجمالاً كما لا يخفى فلو كان هذا المقدار سبباً للتوقف والدور لكان موجباً له في كلتا القضيتين وان لم يكن سبباً لم يكن بموجب له في الخارجية ايضاً فتأمل

(ص ٧٨)

قوله (قده) فمدفوع الخ

والى هذا الجواب بول ما قيل في المشهور بالفرق بينهما بالأجمال والتفصيل لان المراد ان العلم بالكبرى يتوقف على العلم بالنتيجة اجمالاً لا تفصيلاً اى بالعلم بالاصغر بالعنوان الاجمالى الذى هو الاوسط لا بعنوانه التفصيلى الخاص به مثل العلم به بما هو حيوان لا بما هو انسان مثلاً وقيل ان التحقيق ان الحكم فى الكبرى ليس على الافراد بهوياتها بل المحكوم عليها فيها انما هى المهية الكلية والعنوان الكلى لكن على نحو يسرى الى المعنوي فلا يتوقف العلم بكلية الكبرى على العلم بجميع افراد الاوسط بهوياتها بل بما هو صدق الكبرى وهو لا يتوقف على العلم بالنتيجة مثلاً اذا قلنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فالعلم بكلية الكبرى اما ان يحصل بالاستقراء اى الاستقراء النام واما ان يحصل بطريق آخر مثل الضرورة او قيام برهان قطعى عليه و نحو ذلك مثل ان يعلم بالضرورة او بالبرهان ان لازم طبيعة التغير و ماهيته الحدوث و الوجود بعد العدم فيحكم بسريان الحكم الى جميع مصاديقه وافراده فحكم الافراد و المصاديق انما يعلم من العلم بحكم العنوان الكلى لا بالعكس كما فى الفرض الاول فان حصل بالاستقراء فلا اشكال فيما ذكر من التوقف ولكنه خارج عن مورد البحث لان العلم بالنتيجة يحصل حينئذ بالاستقراء بل حصل قبل العلم بالقياس لابعده وان حصل بالطريق الثانى فلا توقف للعلم بكلية الكبرى على العلم بالنتيجة بل الامر بالعكس فتدبر .

(ص ٧٨)

قوله (قده) لا مصادرة

المصادرة على تقدير حصول العلم بالنتيجة من العلم بالكبرى بعنوان انه انسان والدور على تقدير حصوله من العلم بمجانساته او توهم المصادرة بالمحاذ ان موضوع

(٢٧٠)

النتيجة هو الانسان في المثال المذكور وموضوع الكبرى ايضاً هو الانسان لانه في ضمن كل حيوان مثلاً والدور بلحاظ ان الموضوع في الكبرى هو الانسان لكن بشر صفة الافراد الاخر للحيوان لا الانسان فقط حتى يلزم المصادرة ولان المصادرة على تقدير اتحاد طرفي التوقف والدليل والمدلول مفهوماً وفي المقام ليس كذلك و بعبارة اخرى بالنظر الى ان الموضوع معنأ في الكبرى هو الانسان نلزم المصادرة وبالنظر الى انه بحسب الصورة الحيوان وافراده يلزم الدور فتدبر .

قوله (قده) وصغراه لا تنعكس الخ (ص ٧٩)

لانها سالبة جزئية والسالبة الجزئية لا عكس لها .

قوله (قده) عكس الخ (ص ٧٩)

اما فعل امر بتشديد الكاف خفيف للضرورة او بضم الغين فعل مالم يسم فاعله او بفتحها يارجاع الضمير المستتر الى الضرب المنتج او بكسر ها و تسكين السين تشبيهاً « بكنف » .

قوله (قده) وفيها مانع آخر الخ (ص ٨٠)

وهو كون الكبرى فيهما بعد عكس الترتيب سالبة لاتصال لصغرى الاولى

قوله (قده) ولا مفيض في الحقيقة الخ (ص ٨٠)

فيه اشارة الى ان الموترات الامكانية كلها معدات وآلات و وسائل وبالجملـة موترات مجازية لاحقيقية

قوله (قده) للمحدثين الاخيرين الخ (ص ٨٠)

اي الاوسط والاكبر

العبارة في النسخ التي رايناها هكذا والاولى الاخس بالسين في مقابل الاشرف وعلى تقدير كون النسخة كما في الكتاب فالمراد ان الجامع للموصفين وهما الشرافة و الاخضية اذا كان عقيماً بالنسبة الى النتيجة الكلية فكيف لا يكون الفاقد لهما كالاغم المشتمل على السلب او الفاقد لاحدهما كالاخص المشتمل عليه عقيماً بالنسبة اليها فتدبر

قوله (قده) بدلالة الشرط (ص ٨١)

اي نكتفي في الرابع بما ذكرناه اجمالاً من شرائطه بقولنا « و مينكغ اوخين

(٢٧١)

كلاهما قد ازم « لارابع فالشرط ذى كيفة وكم وذلك لبعده عن العاين لانه عن الاول الذى هو الاقرب الى العاين وبديهي الانتاج فيجب على من يريد البيان التفصيلى فى شرائطه بحسب الجهة ودليل انتاجها او عقمها الرجوع الى كتب القوم المتسكفة لبيان ذلك على نحو التفصيل .

(ص ٨٢)

قوله (قده) كيف الاخص

فى بعض النسخ الذى كتبه بعض تلامذة المصنف (قده) المعروف بحكيم الهى و استنسخه من نسخة الاصل الاخص بالسبين وهو الصحيح عندى لانه فى قبسالى ذى الشرفين والمناسب مقابلته مع الاخص بالسبين لا بالصاد مع انه غير مناسب . من حيث المعنى ايضا فتدبر

< ص ٨٢ >

قوله (قده) و لما اخرناه

اى اخرنا بيان الاول من الثالث فى قولنا ذوالشرفين الخ و ذكرناه فى المقام مع انه كان الانسب ذكره سابقا عند بيان نتائج الضروب المنتجة المذكورة للشكل الثالث لعدم اختصاص ما ذكرناه فى المقام لجهة عقم الكلية فبهذا الضرب به بل يجرى فى غيره من نظائره ايضا من ضروب ساير الاشكال التى لا تنتج الكلية من الحملات والشرطيات والبساط والمركبات فيقال فيها اذا كانت الموجبة الكلية التى هى الاخرى والاخص غير منتجة للكلية فكيف ينتجها بالجزئية التى اخص واعم كما يظهر مما افدناه سابقا

(ص ٨٢)

قوله (قده) اذ يجرى فى غير الثالث الخ

اى يجرى فى غير الشكل الثالث وهو الشكل الرابع فان الضروب المنتجة لهذا الشكل خمسة واحد منها منتج للكلية والاربعة الباقية لا تنتج الاجزئية فيقال فى بيان عدم انتاج تلك الضروب للكلية ان ذا الشرفين والاخص منها وهو الضرب الاول منها المؤلف من موجبتين كليتين اذا لم ينتج الاجزئية فكيف مالا يكون كذلك منهما ولكن لا يجرى ذلك فى الشكل الاول والثانى كما هو واضح لا يخفى

(ص ٨٢)

قوله (قده) الافتراضى الشرطى

قد بينا سابقاً انه بناء على ماهو التحقيق من ان مفاد السالبة فى جميع القضايا

(٢٧٢)

سلب الربط لاربط السلب يكون تسمية الموجبات من القضايا مطلقاً باسماها على سبيل الحقيقة واما السوالسب منها فعلى المختار يكون التسمية اما بالمحاذ الصورة او بسبب التشبيه او بعلاقة قبل السلب وكذا في المركبات من العملية و الشرطية و نحوها يكون التسمية اما بسبب التغليب او من باب تسمية الكل باسم جزئه او باشراف اجزائه مثل المركب من العملية والشرطية بالمحاذ اشرفية العملية او بالمحاذ كونها اكثر استعمالا في العلوم والمحاورات فتدبر .

(ص ٨٢)

قوله (قده) زوج الزوج

هو عدد زوج يعد عدد زوج بعدد هو ايضاً زوج كالثمانية بعدها الاثنين بعدد الاربعة والاثنين والاربعة زوجان و زوج الفرد عدد زوج بعده عدد زوج بعدد هو الفرد كالعشرة بعدها الاثنين بعدد الخمسة و هي فرد ولكن الاثنين زوج وكالسنة بعدها الاثنين بعدد الثلاثة و هي فرد او بعدها عدد فرد كالثلاثة بعدد هو زوج اى الاثنين وقيل ما بعده عدد فرد بعدد هو الزوج مثل العشرة بعدها الخمسة بعدد الاثنين و مثل ثمانية عشر بعدها الثلاثة بعدد الستة و هي زوج و بعدها عدد زوج بعدد الفرد فان الاثنين بعدها بعدد التسعة .

(ص ٨٣)

قوله (قده) ثم ان الاحتمالات

وذلك لان القضية المتصلة للزومية انما تتحقق اذا كانت بين المقدم و التالى ملازمة وجودية بان يكون المقدم مازوماً و التالى لازماً واللازم لا يخرج عن قسمين احدهما ان يكون مساوياً للمازوم كوجود النهار لطلوع الشمس ثانيهما ان يكون اعم منه مثل الحرارة لوجود النار ولكن لا يمكن ان يكون اخص من المازوم ولا مابيناً ولا اعم واخص منه من وجه لمنافاة جميع هذه الامور مع الملازمة الوجودية كما هو ظاهر بجلى فيبقى من النسب الاربعة التساوى والعموم والخصوص المطلق ولا شك انه اذا كان بين المقدم والتالى التساوى يلزم من وضع كل وضع الاخر و من رفعه رفعه ، ولكن اذا كان بينهما العموم والخصوص المطلق يلزم من وضع المقدم وضع التالى ولكن لا يلزم من رفعه رفع التالى وبالعكس فى العكس مثلاً يلزم من وجود النار وضعها وجود الحرارة ووضعها ولكن لا يلزم من رفع النار رفع الحرارة وكذلك يلزم

(٢٢٣)

من رفع الحرارة رفع النار ولكن لا يلزم من وضع الحرارة وضع النار لجواز تحققها بسبب وجود الحركة او طلوع الشمس وغير ذلك من الاسباب الموجدة للحرارة كما افاده في الشرح ولكن لما التزموا بكلية قواعد المنطق لاحظوا تحقق الاستلزام والانتاج في جميع الموارد وفي كل القضايا المتصلة بالضرورة حتى يتمشى في جميع الموارد التي يتحقق الملازمة سواء كانت النسبة بينهما التساوي او العموم والخصوص المطلق فلذلك صارت الاحتمالات المتصورة اربعة والمنتج منها اثنين ولكن في الضرورية المتصلة فشرطها ان تكون كلية لازمية لان الجزئيتين لا تنتجان ولا الاتفاقية فاذا كانت موجبة كلية تكون النتيجة فيها ما تقدم و ان كانت سالبة كلية فهي تستلزم موجبة كلية متصلة موافقة لها في المقدم ومتناقضة لها في التالي فهي تنتج بالرد الى الموجبة ما تنتج الموجبة اى تنتج باستثناء عين اى جزء كان نقيض الاخر كقولنا ليس البسة ان كان زيد كاتباً فيده ساكنة فانه يستلزم كلما كان زيد كاتباً فيده ليست ساكنة فاذا قلنا ولكنه كاتب فقد استثنينا في الحقيقة عين مقدم الموجبة اللازمة فينتج عين تاليها الذي هو نقيض الجزء من السالبة وهو ان يده ليست ساكنة ولو قلنا لكن يده ساكنة فقد استثنينا في الحقيقة نقيض تالي المتصلة الموجبة فينتج انه ليس بكاتب الذي هو نقيض مقدم الموجبة ونقيض الجزء الاخر من السالبة ولو كانت اتفاقية فلا تنتج اصلاً لان صدقها يتوقف على صدق اجزائها فاذا حكمنا بالاتصال الاتفاقي وجب ان يكون كل واحد من اجزائها معلوم الثبوت لنا فلا يحصل لنا باستثناء عين المقدم علم مستأنف بثبوت التالي لانه ثابت قبل الاستثناء ولا يجوز استثناء النقيض فيها لان التالي يجب ان يكون صادقاً حتى يصدق الاتفاقية فلا يجوز الحكم باتفاقه انتهى ما افاده الشارح العلامة (فده) وهذا في المتصلة واما في المنفصلة: فلما كان الحكم في الحقيقة بالمعاندة والمنافاة بين الجزئين فهما في حكم النقيضين لا يجتمعان في الصدق ولا يرتفعان فوضع كل ؛ ينتج رفع الاخر وبالعكس فيكون النتائج اربعاً واذا كان بينهما مانعة الجمع فقط فهما متنافيان جمعاً لارفعاً فلذلك يلزم من وضع كل رفع الاخر ولا يلزم من رفعه وضع الاخر لجواز رفع كل منهما واما اذا كان بينهما منع الخلو فقط فيلزم من رفع كل وضع الاخر ولا يلزم

(٢٧٤)

من وضعه رفعه لجواز اجتماعهما وهذا فى منع الجمع والخلو بمعنى الاخص واما فيهما
بمعنى الاعم فالحكم فيهما ايضاً هذا الحكم لانهما يجتمعان مع الاخص ومع الحقيقة
والحكم فى الاخص يكون ما ذكرناه. ولان قواعد المنطق يجب ان تكون كلية؛ فلذلك
حكموا بان النتيجة فيهما مطلقاً اثنان

قوله (قده) قياس الخلف (ص ٨٣)

الخلف فى المعنى؛ الباطل والمحال وهو فى الحقيقة من اقسام القياسات المؤلفة
وشبيه بعكس القياس والفرق بينه وبين المستقيم من وجوه: الاول ان المستقيم من
اول الامر يتوجه الى اثبات المطلوب والخلف متوجه فى اول الامر الى انتاج حكم
ظاهر الفساد ليستدلوا من فساده على الحكم بفساد نقيض المطلوب ثم يرجعون منه و
يثبتون من فساد نقيض المطلوب صحته . و الثانى ان مقدمات القياس المستقيم
موافقة للمطلوب لان المطلوب محقق فيها بالقوة ومقدمات قياس الخلف مشتملة على
مناقض المطلوب وموافقه كليهما والثالث ان الانتاج فى القياس المستقيم مشروط
بتسليم كلتا المقدمتين تسليماً حقيقياً او ظنياً او تقدير التسليم اوشبه التسليم كما ظهر فى
الصناعات الخمس وفى قياس الخلف يسقط شرط التسليم فى المقدمة الواحدة التى هى
نقيض المطلوب . والرابع ان نتيجة القياس المستقيم ليست بمفروضة فى اول الامر حتى
تلتزم من القياس ونتيجة قياس الخلف مفروضة من اول الامر ليركبوا القياس عن نقيض
المطلوب قال شارح كتاب حكمة الاشراف وسمى قياس الخلف به اما لان الخلف هو
الشى الردى او المحال واما لان الحاصل من هذا القياس هو اثبات المطلوب باطل لالزام
نقيضه المستلزم لابطال نقيضه المستلزم لاثباته فكان المطلوب ياتى من ورائه وخلفه و
هو قياس مركب من قياسين احدهما اقتراى من متصلة و حملية انكان المطلوب حملياً
او من شرطيتين من جزء تام وغير تام انكان المطلوب شرطياً والاخر استثنائى كقولك
ان كذب لاشى من الازلى بحادث لصدق بعض الازلى حادث وكل حادث مسبوق بالعدم
فبعض الازلى مسبوق بالعدم وهذا محال وحيث ان المحال ليس بشايت فصدق قولنا لاشى
من الازلى مسبوق بالعدم ثابت وهو المطلوب .

(٢٧٥)

قوله (قده) ذواته لاف

(ص ٨٤)

هذا خبر للمبتداء اى قياس خلف وجاء جيبى به لتصحيح النظم وتقدير الكلام
هكذا قياس الخلف مؤلف من الاستثنائى والاقترانى وهكذا ورد تركيبه من اهل
الفن وان كان الاخرى ان يقرء بالنصب ليكون حالاً لفاعل كما لا يخفى

(ص ٨٤)

قوله (قده) و هكذا لمولم يثبت المطلوب

مثل ان يكون المطلوب لاشى من الازلى بغير ابدى فنقول لمولم يصدق قولنا لاشى من الازلى
بغير دائم لصدق نقيضه وهو قولنا بعض الازلى غير دائم ولنا مقدمة صادقة وهو قولنا كل غير دائم مسبوق
بالعدم الزمانى فينتج من الاول بعض الازلى مسبوق بالعدم الزمانى وهذا باطل محال لصدق
نقيضه وهو لاشى من الازلى بمسبوق بالعدم الزمانى وهذا المحال انها لزم من قولنا
بعض الازلى غير دائم اى نقيض النتيجة لامن المقدمة المفروضة لانها مسلمة لصدق و
محققه ومستلزم المحال محال فنقيض النتيجة محال فالنتيجة حقة صادقة وهذا معنى قول
المصنف ومستلزم المحال محال فنقد

(ص ٨٥)

قوله (قده) كما يقال

قد شاهدنا فى بعض الكتب المصرية تكذيب ما يقال وان المشاهد من التماسح
خلاف ما نسبوا اليه

(ص ٨٥)

قوله (قده) تشريك جزئى

قال المحقق الطوسى (قده) فى شرح الاشارات بعض المتكلمين والفقهاء
يستعملون التمثيل اما المتكلمون ففي مثل قولهم السماء محدث لكونه متشكلاً كالييت
ويسمون البيت وما يقوم مقامه شاهداً والسماء غائباً والمتشكل معنى وجامعاً والمحدث
(الحادث) حكماً ولا بد فى التمثيل التام من هذه الاربعة والفقهاء لا يخالفونهم الا فى
اصطلاحات واذا رد التمثيل الى صورة القياس صار هكذا السماء متشكل و كل متشكل
فهو محدث كالييت فيكون الخلل من جهة الكبرى واردة انواع التمثيل ما اشتمل على
جامع عدمى ثم ما خلا عن الجامع و اوجودها ما كان الجامع فيه علة للمحكم و يشبتون

(٢٢٦)

تعليله به تارة بالطرد والعكس وهو التلازم وجوداً وعدماً وهو مع انه يقتضى كون كل واحد منهما علة للآخر لايجدى بطلان لان التلازم لوصح لما وقع فى نبوت الحكم فى الفرع تنازع وتارة بالتقسيم والسبر وهوان يقال تعليل الحكم اما يكون البيت متشكلاً فيعمل به وهم يطالبون . اولاً بكون الحكم معللاً . وثانياً بحصر الاقسام . وثالثاً بالسبر فى المزدوجات الثنائية فما فوقها مما يمكن ولو سلم الجميع لما افاد اليقين ايضاً لان الجامع ربما يكون علة للحكم فى الاصل لكونه اصلاً دون الفرع او ربما انقسم الى قسمين يكون احدهما علة للحكم انما وقع دون الثانى وقد اختص الاصل بالاول ثم ان صح كون الجامع علة للفرع كان الاستدلال به برهاناً والتمثيل بالاصل حشواً . وموضع استعمال التمثيل الخطابية ثم الشعر ويسمى فى الخطابة اعتباراً والمنجج منه بسرعة برهاناً انتهى كلامه وهذا هو مراد المصنف مما افاد فى المقام والتعريف الذى ذكره المصنف اولى مما نقله عن البعض لان التشبيه قد يستعمل على سبيل المجاز لاعلى سبيل الحقيقة وهى ايضاً ليست مما ثبتت به الحكم فى المشبه على سبيل الجزم وعلى النحو الذى ثبت فى المشبه به بخلاف التشريك وايضاً المثبت للحكم فى المشبه نفس التشبيه وفى التشريك المثبت له هو الجامع بين الجزئين وغير ذلك من الفروق هذا

قوله (قده) وزيف بانه يقتضى عليه كل من الجامع الخ (ص ٨٥)

وذلك لانه لو كان سبب جعل الجامع علة للحكم؛ مجرد التلازم بينهما وجوداً فهذا الملاك موجود فى الطرفين فيجب الحكم بعليه كل واحد منهما للآخر وان كان السبب استفادة التلازم الذى بين العلة والمعلول بينهما بان يكون تلازم الجامع مع الحكم من قبيل تلازم العلة مع المعلول والعلة الموجبة مع معلولها وعلى سبيل الايجاب لا الكاشفية وتلازم الحكم مع الجامع من قبيل تلازم المعلول مع العلة الموجبة اياه اى على سبيل الكاشفية فلا يحتاج التعليل حينئذ الى الدوران بل التعليل معلوم قبله لانه وبالجمله التلازم على تقدير لا يفيد وعلى تقدير يفيد ولكنه اما مستلزم للمحال واما غير مثبت المطلوب فتدبر ، والى هذا اشار قده فى حاشية منه فى المقام بقوله ان قيل الدوران الخ قد نقل هذه الحاشية فى الحاشية فراجع

(٢٧٧)

«في الصناعات الخمس»

(ص ٨٦)

قوله (قده) حالكونه حقيقة بها

اي حالكون القياس حقيقة بالخطابة وهذا احتراز عن السفسطة او عن الخطابة في الامور الغير الحققة فانها ليست موعظة حسنة كما لا يخفى

(ص ٨٧)

قوله (قده) للافحام

في الالزام والاسكات

(ص ٨٧)

قوله (قده) والخطابة للتخطي

اي لتنبه من يتخطى عن طريق الوسط ويسلك مسلك الجهال او التخطي من الخطوء اي للمرور على طريق الحق والانصاف بالاخلاق الحسنة والاحتراز عن ابداء الناس وارثكاب المعاصي .

« البرهان »

(ص ٨٧)

قوله (قده) ههنا الخ

التقييد بههنا لاجراء اطلاقه في اول الكتاب على كل ما يذكر في امامه وكذا في مقدمة العلم لما يتوقف عليه مطالبه ومسائله .

(ص ٨٧)

قوله (قده) موقنة

اي مفيدة لليقين سواء كانت مقدماته بديهية او نظرية ان قلت اذا كانت مقدماته بديهية يكون هو ايضاً بديهيّاً فحينئذ يخرج عن البرهان لانه من اقسام الدليل والاستدلال لا يتمشى في البديهيّات او لا قلت : بداهة المقدمات لاتلزم بداهة الحكم كما في كثير من الاقيسة الهندسية التي مقدماتها قياس المساواة او العلوم المتعارفة وثانياً ان الامور البديهية قد تحتاج الى الاستدلال ولو بطريق التنبيه . وثالثاً ان عدداً من طرق الاستدلال انما هو بالنظر الى الغالب او الاغلب فلا يضربه الافراد النادرة ان قلت : عد السفسطة والمشغبة وكذا الشعر من اقسام الاقيسة والحجج التي تكون من افراد التصديقات ليس بصحيح لان السفسطة لاتفيد التصديق غالباً والشعريات ايضاً لاتفيد الا التخيل لا

(٢٢٨)

التصديق فلا وجه لعددها منها اصلاً قلت : اما السفسطة والمشغبة فعدها منها لان مبادئها من اقسام القضايا التي يحكم بها العقل اما حكماً ظنياً او وهمياً او هي مما يسلم به الخصم ويحكم على طبقه ويدعن به حكماً واذعاناً يقينياً او تسليمياً فكذلك القياس المركب منها ولذلك قال المحقق في شرح الاشارات فاقسام التصديقات علمي و ظني و وضعي وتسلمي والمغالطة تسليمي والاخيران مبادئ الجدل مع انه قد يفيد اذعان الخصم والتصديق به وايضاً لاشك ان هذه الاقيسة مما يفيد الحكم الغير العدل كما سيصرح به المصنف بقوله: وشانه التموية والحكم الغلط وهذا يكفى في عددها منها وايضاً مشابقتها للمادية او الصورية تصحيح عددها منها كما لا يخفى و اما الشعر فهو ايضاً يفيد الترغيب والترهيب وقد يورث التصديق كما ورد «ان من الشعر احكمة» وهو ايضاً مؤلف من القضايا النهائية انها في الاكثر كاذبة ولذا قيل احسن الشعر اكذبه فهو ليس من اقسام التصور كما لا يخفى فان التخيل ايضاً نوع من التصديق وغرض صاحب صناعة الشعر ايضاً ايجاد نوع تصديق ولو ظناً او توهماً بكمال الممدوح او نقصان من يذمه مثلاً مع ان المراد من الشعر الذي عد من الصناعات ليس الشعر المصطلح فقط بل مطلق الكلام الموزون كما صرح به المصنف (قده) في الكتاب وغيره ايضاً مصرح به حتى انه توهم بعض جهلة زمان النبي (ص) ان القرآن الكريم من الشعريات فلذلك نزلت الاية المباركة «والشعراء يتوهم الغاوون» وما علمناه الشعر ولا ينبغي له» في تعبيرهم وتوبيخهم وكل ما ياتى به الشاعر فانما هو بصورة التصديق وان لم يرد به التصديق حقيقة نعم هو في الغالب كذلك ولذا قال شارح كتاب الاشارات المحقق الطوسي (قده) فاقسام التصديقات بالاعتبار المذكور هي علمي و ظني و وضعي و تسليمي لا غير ومبدء البرهان علمي ومبادئ الجدل والخطابة والسفسطة هي الاقسام الباقية واما الشعر فلا تدخل مبادئه تحت التصديق الا بالمجاز ولذلك لم يتعرض الشيخ لها وقال المحاكم ايضاً و مبادئ الشعر ليست تصديقات بل تخيلات لا يعتبر فيها الحكم فان القائل بان العسل مر موهوع لم يصدق بل ابرزه في معرض التخيل والتمثيل و انما اجرت مجرى التصديقات من حيث انها تؤثر في النفس قبضاً وبسطاً كما ان التصديق كذلك

(٢٢٦)

(ص ٨٧)

قوله (قده) وفي صيغة الجمع الخ

اي في قوله (قده) مقدمات

(ص ٨٧)

قوله (قده) اذ يكفى الخ

ومن هنا قيل ان النتيجة تابعة لآخس المقدماتين ولكن يجب ان يعلم ان هذه المقدمة المشهورة لاتصح باطلاقها الا في الكم واما في الكيف فانها يصح في السؤال اذا كانت بسيطة وكذا باعتبار الجهة فيها ايضا تفصيل سيأتى الاشارة اليها في محله

(ص ٨٧)

قوله (قده) لاستحالة الدور الخ

قد حققنا فيما سبق من الكلام ان الدور والتسلسل على تقدير لزومهما في المقام من قبيل الدور والتسلسل المستحيلين لامن قبيل الدور المعنى والتسلسل الغير المستحيل فراجع اليه.. وهذا دليل لمرجعيتها للكل فانه لو لم ينته الاكتساب اليها الدار او تسلسل قوله (قده) في محل واحد شخصي الخ

(ص ٨٨)

التقييد بالشخصي لاجتماعها في محل واحد نوعي او جنسي كالسواد والبياض في الانسان والحيوان والتقييد بالمادى لعدم امتناع اجتماعهما في المحل المجرد كالأذهن العالى والسافل وفي الحقايق البسيطة بل في حقيقة الحقايق واصل الاصول كما قيل (عرفت الله بجمعه بين الاضداد)

(ص ٨٩)

قوله (قده) استفاده العقل الخ

اشارة الى ان الافكار معدات لامولدات او مؤثرات وان مفيض النتائج هو العقل

الكلى باذن الله وحوله وقوته.

(ص ٨٩)

قوله (قده) في منة الحس الخ

اي في وسعه وطاقته وقوته.

(ص ٨٩)

قوله (قده) ثم يستثنى الخ

فيقال ولكن ذلك دائم او اكثرى فليس بانفلاقي

(ص ٨٩)

قوله (قده) في الاشتمال الخ

فيقال في التواتر لو لم يكن ما اخبر بوجوده موجوداً لزم تواطؤ المخبرين وتوافقهم

(٢٨٠)

على الكذب وهو محال فما اخبروا به واقع محقق .

قوله (قده) كالاربعين الخ
(ص ٨٩)
او اقل او ازيد .

قوله (قده) فهي المتواترات الخ
(ص ٩١)

اقول قال الفاضل العلامة في شرح حكمة الاشراق عند شرح قول مصنفه ومن
الحدسيات المتواترات وهي قضايا يحكم بها الانسان لكثرة التسامع والشهادات من
المخبرين فانه لو حصل اليقين بقول واحد كان حدسياً لامتواتراً اذ المعتبر فيه الكثرة
بشرط عدم امتناع المخبر عنه والامن من التوافق على الكذب و انتهائها الى من شاهد
المخبر عنه كالحكم بوجود مكة في زماننا ووجود جالينوس وغيره في ازمة متفاوتة
ويشترط فيه استواء طرفي ذلك الزمان و وسطه في حصول ذلك العدد التواتري وانما
ترك اشتراط كونه مستنداً الى الحس لظهوره واستغنائه عنه فانه لو اطبق اهل العالم بالاخبار على ان
العالم قديم او حادث (محدث) او على اجتماع النقيضين و نحوهما لما افاد اخبارهم يقيناً
عن امر معقول لامحسوس والى الشرطين اشار بقوله ويكون الشيء ممكناً في نفسه
الى آخر ما افاد ثم قل المصنف «وليس لنا ان نحصر عددها اي عدد الشهادات في مبلغ»
قال الشارح كما حصره بعض اهل الظاهر في عدد كمن حصره في اربعين الذي ينعقد به
الجمعة في بعض المذاهب او ثلثمائة وثلاثة عشر عدداً بل بدرالى غير ذلك من تحكيماتهم
الباردة (انتهى) وقد اشترط بعض المحققين شرط آخر وهو ان لا تكون ذهن السامع
مسبقاً بشبهة وهذا الاشتراط في محله لما نشاهد من انكار اليهود معجزات عيسى (ع)
وهم والنصارى معجزات نبينا (ص) مع انها متواترة بالتواتر الاجمالي قطعاً لسبق اذهانهم
بالشبهة وهي دوام شرع نبينهم الى يوم القيمة مثلاً فتدبر .

«في البرهان اللهي والاني»

قوله (قده) لان العلم بالعلة الخ
(ص ٩١)

قيل العلم بالعلة اما يكون من الجهة التي هي بها علة او لا من تلك الجهة فلو كان لا من تلك
الجهة فلا نسلم ان العلم بها مستلزم للعلم بالمعلول و ان كان من تلك الجهة

(٢٨١)

فكما ان العلم بالعلة من هذه الجهة مستلزم للعلم بالمعلول فكذلك العلم بالمعلول من
الجهة التى هو بها معلول لتلك العلة مستلزم للعلم بالعلة وان لم يكن من هذه الجهة فلا
يستلزم العلم بها العلم بالمعلول اصلا وبالجملة الامر فى العلة والمعلول من هذه الجهة سواء
فالاولى ان يقال فى وجه الاوثقية ان العلم بالعلة بالجهة التى هى بها علة يستلزم العلم
التام بالمعلول من جهة ان العلة تمام المعلول ومذوت حقيقته وذاته واما العلم بالمعلول
من الجهة التى هو بها معلول لا يستلزم العلم التام بالعلة بل يستلزم العلم بها بوجهها
فان المعلول جهة من جهات سبب العلة وجودها وليس مذوت ذاتها ومقوم وجودها فتأمل
ثم ان هنا برهان آخر هو اوثق من الجميع ويسمى بشبه الملم وهو الاستدلال من ذات الشئ
على ذاته ودلالته بذاته على ذاته كدلالته تقدست اسمائه على ذاته واليه الاشارة فى قوله
تعالى اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد وهو طريق الصديقين الذين يستشهدون
به تعالى عليه ووجه او ثقيته من الكل عدم احتياجه الى واسطة اصلا مع ان جمعا غفيرا
من الحكماء يرون المينونة العزلية بين العلة والمعلول كما فى برهان الملم استدلال
بالمباين بوجه على مذاقهم بخلافه فهذا الطريق ودون ذلك الطريق طريق آخر يسميه
بعض العارفين ببرهان شبه الان وهو الاستدلال بالنفس الانسانية عليه تعالى سيما اذا
كانت باللغة اى نفس المستدل الى مقام من رانى فقد راي الحق حيث ان الدال والدليل
والمدلول فى الحقيقة شئ واحد لمكان فناء السالك فى المسلك اليه فتبصر

(ص ٩١)

قوله (قده) كما هو المشهور الخ

انما نسب ذلك الى المشهور لان عملية التعفن للمحمى امر مشهورى والعلة الحقيقية
انما هو الله تعالى او وجه من وجوهه كما قيل .

مات زيد زيد اكر فاعل بى
بس چرا زعرك خود غافل شدى

او يكون فى قبال القول الذى ينقله بقوله وقيل الاخر الخ فتأمل اولامكان ان
يقال ان التعفن علة لاشتداد الحرارة وهى للمحمى ويمكن ان يكون التعبير بالمشهور
كون المحمى معلولا للتعفن والدق واليوم فالتعفن علة هى اخص من المعلول مع ان
المعتبر فى الملم اخذ العلل المتساوية

(٢٨٧)

(ص ٩٢)

قوله (قده) لا الثبوت التثني

اي المجهولي لا الربطى الذى هو فى ثبوت الاكبر للاصغر

(ص ٩٣)

قوله (قده) لانه معلوله الخ

اي الجسم من علة قوام الحيوان ومهيته لامن علل وجوده وايته كما هو واضح
ويمكن ان يكون المراد المعلولية فى الوجود بمعنى ان جعل الحيوان يجعله بهين جعله
جسما حيوانا ومن هنا قيل الذاتى يتقدم على ذى الذاتى فى الوجودين فتدبر

(ص ٩٣)

قوله (قده) فهذا اما واسطة الخ

هذا مبتن على مذاق المشهور من جهة تخصيصهم البرهان الاين بالاستدلال
من المعلول على العلة واللمى بالاستدلال من العلة على المعلول واسكن الشيخ فى الشفا
وغيره من مؤلفاته سمي الاول باسم السدليل وجعل الاين اعم منه وعاذكر المصنف
فى الكتاب كما اشار اليه اخيراً بقوله واما اى الخ فلا يتحقق الواسطة كما
زعمه قده

(ص ٩٣)

قوله (قده) درج التلازم

اي ما اذا كان الاكبر والاوسط متلازمين ومعلولى علة واحدة

(ص ٩٣)

قوله (قده) فاضيف الصلة الخ

اي اضيف الخارج الذى هو صفة الى «ام» الذى هو الموصوف

(ص ٩٣)

قوله (قده) متممات العلل الخ

فان الشرط اما ماخوذ فى ناحية العلة الفاعلية ان كان من متممات الفاعلية اوفى
ناحية المادية ان كان شرطاً للقبول ومتمماته والمعد ماخوذ فى ناحية المادية لانه متمم
القابلية وعدم المانع كالشرط باعتبارين وجهتين فلا يكون العلل اكثر من اربع ولا
ينتقض بها حصرها فى اربع وكذا الالات والادوات لكنها فى الاكثر واسطة بين الفاعل
والمنفعل فى ايصال اثره اليه

(ص ٩٢)

قوله (قده) كالقوة العاملة

هى بازاء القوة العاملة التى تسبق الشوق وتاكد ها التى هى الارادة وهى قوة

(٢٨٣)

منبثة في العضلات التي تسمى في الفارسية بالماهيجه بنشاء التحريك طاعة للقوى المتقدمة عليها وهي مسخرة بامرها

(ص ٩٣)

قوله (قده) يجمع المسخن

اي الحرارة في الباطن

(ص ٩٣)

قوله (قده) وحاملة القوة الخ

اي المادة بالقوة لحاملة القوة التي لم تتلبس بالصورة والفعلية التي تكون هي مادة وقوة لها بعد .

(ص ٩٣)

قوله (قده) مثل الماء الخ

فان الصورة المائية ضد للهوائية بناء على تعميم التضاد للصور الجوهرية بناء على اخذ مطلق المحل في تعريف الصندين وعلى هذا اخذت (اي صورة الهائية) مع المادة الحاملة اياها وجعلت مادة للهواء وقس عليه الابيض فان الجسم اخذ فيه مع البياض مادة للسواد . و اما بناء على اخذ الموضوع فيه وعدم تحقق التضاد المصطلح بينها فيكون المراد مطلق التناكر و النخالف لا التضاد الحقيقي

(ص ٩٣)

قوله (قده) كالكيلوس

اقول للغذاء هضم اربعة الاول في المعدة او الامعاء وابتدائه في الفم بدليل ان الحنطة المنضوغة تفعل في انضاج الدماويل مالا تفعله المبلولة بالماء ويسمى عند هضمه في المعدة بالكيلوس اي ماء الكشك السخين والثاني في الكبد ويصير حينئذ كيموساً ويستحيل الى الاخلاط الاربعة اي الدم والبلغم والصفراء والسوداء والثالث في العروق ويستحيل الى الرطوبة الطليية والرابع في الاعضاء ويستحيل الى صورة الاعضاء بالكيلوس ابعد من الكيموس وهو من الهضم الرابع وهو من نفس الاعضاء المركبة والمراد بها المسماة بالالية كاليد والرجل وهي من البسيطة والمراد من البسيطة ليس البسيطة على الاطلاق بل بالاضافة الى الاعضاء المركبة وهي التي ليست مركبة من الاعضاء الاخرى كما مثل به من الاعصاب والشرامين والاوردة وغيرها

(٢٨٤)

قوله (قده) كذا المواد

(ص ٩٣)

اي الهوى الاولى

قوله (قده) كالاتصال بالعقل الفعال الخ

(ص ٩٣)

يمكن ان يراد من الاتصال به الاتحاد بوجوده الربطى وبالفناء فيه والبقاء به بتحول وجوده الى مقامه مع الرجوع الى مقام الكثرة بعين الوحدة وان يراد من الفناء الفناء فى الحق اوفى العقل الفعال الذى هو فان فى الحق المتعال والفانى فى الفانى فى الشى فان فى ذلك الشى والبقاء به فالاول اشارة الى مقام الروح والثانى الى السرو والثالث الى الخفى والاخفى.

(ص ٩٣)

قوله (قده) اول الفكر

ويقرب منه اول البغية آخر الدرك وآخر الدرك اول البغية كما قاله المعلم الاول وفيه اشارة الى دفع الدور المتوهم فى المقام لان الغاية علة للفاعل والفاعل ايضا علة لهافى الموجودات الكونية والذب هو ان الغاية بماهيتها ووجودها الذهنى المقدم على الفعل علة لفاعلية الفاعل والفعل الذى هو معلول المفاعل والفاعل بوجوده الخارجى علة لوجودهافى الخارج الذى هو متأخر عن وجود الفعل فلا دور

(ص ٩٣)

قوله (قده) كالعقل

قد مر منا بيان مراتب النفس فى العقل النظرى والعملى من العقل بالهوى وبالملكة وبالفعل وبالمستفاد ومن التجليه والتخليية والتخليية والتحليه والفناء به وقوله الى ما شاء الله اشارة الى العقل بالمستفاد من مراتب النظرى والفناء والبقاء من العملى .

(ص ٩٣)

قوله (قده) باقامة العدل

اشارة الى ان السلطنة والجلوس على سريره اشارة الى السلطان العادل وحقه لا الجابر

(ص ٩٣)

قوله (قده) من العموم الخ

قال فى فن الحكمة فالفاعل العام ما ينفعل عنه كثير كالنار المحرقة للاشياء والخاص ما ينفعل عنه واحد والصورة العامة كصورة الكرسي مطلقا والخاصة كصورة هذا الكرسي والغاية العامة كاسهال الصفراء لشرب السكنجيين ولشرب البنفسج والخاصة كلقاء زيد صديقه الخاص والفاعل البسيط كالمبدء الاول تعالى والمركب كعدة رجال يحركون

(٢٨٥)

شيئا والمادة البسيطة كالمهوى الاولى والمركبة كالعقار للترياق والصورة البسيطة كصورة الماء والمركبة كصورة البستان والغاية البسيطة كالشبع للاكل والمركبة كالجمال وقتل القمل للمس الحرير انتهى .

(ص ٩٣)

قوله (قده) وغيرها الخ

كالكلبي والجزمي ونحو ذلك والاول في الفاعل كالطبيب لهذا العلاج والثاني فيه كهذا الطبيب لهذا العلاج .

(ص ٩٤)

قوله (قده) فيق لان الطبع الخ

قد ذهب جمع من ارباب التحصيل الى ان هذه القاعدة من فروع قاعدة الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بناء على عدم تخصيصها بالواحد بالوحدة الحقيقية و اجرائها في كل واحد بما هو واحد وذهب جمع آخر الى انه قاعدة اخرى ليست من فروع القاعدة المذكورة ونحن قد اشبعنا الكلام فيها بما لا مزيد عليه في الرسالة التي الفناها «في قاعدة الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ووحدة الوجود» المسماة باساس التوحيد والمستفاد من كلمات صدر متألها الاسلام عليه شآيب رحمة الله الملك العلام انها قاعدة اخرى مستقلة ليست من فروع القاعدة المذكورة وان شئت نيل الحق وابانة الحقيقة فعليك بمرابعة تلك الرسالة والله يقول الحق وهو يهدي السبيل .

(ص ٩٤)

قوله (قده) واجب الوجود الخ

اي ليست فيه جهة امكانية فضلا عن حالة منتظرة فهو تام الفاعلية كما هو تام الذات والوجود بل فوق التام والتمام .

(ص ٩٤)

قوله (قده) ومجرد الخ

اي لا يحتاج الى علة اعدادية لاجل تجرده وبرائته عن المادة الحاملة للقوة والامكان الاستعدادي فالفاعل اذا كان تام الفاعلية والقابل تام القابلية لا يتخلف الفيض .

(ص ٩٤)

قوله (قده) والتحقق به

اي بالله تعالى بنحو الفناء فيه والبقاء به ولم يصرح بالتعلق الذي هو التجلية لانه ادرجه في التخلق كما انه ادرج التجلية في التحقق والمراد من الاستكمال هنا طلب

(٢٨٩)

الكمال بالاختيار لا الاستكمال الطبيعي بالحركة الجوهرية التحولية الذاتية و انكالت
الغاية لها ايضاً ذلك التخلق و التحقق لانه انسب و الصق بالكلام مع رعاية
مقتضى المقام .

قوله (قده) ومثال اخذ المادة (ص ٩٤)

ماسيدكر في علة موت الانسان ليس تكراراً لهذا بل هوليبان علة موت الانسان و
هذا لبيان علة موت مطلق الحيوان مع مغايرة الاخير مع هذا من جهات اخرى
قوله (قده) الموجود البرزخى الخ (ص ٩٣)

المراد منه الاشارة الى ان القائلين بان حشر الانسان فى عالم البرزخ بالبدن
البرزخى لا ينافى ماورد فى الشريعة المقدسة من كونه بعين يديه الطبيعى لان البدن
البرزخى ايضاً عين ذلك البدن لانه محفوظ الصورة لا يقال : ان هذا مغالطة نشأت من
اشتراك الاسم لان البدن البرزخى مشابه للبدن الطبيعى فى الشكل بمعنى الصورة والهيئة
لا بالمعنى الذى به الشىء بالفعل قلنا ليس المراد التشابه فى الشكل بل المراد ان البدن
البرزخى لب ذاك البدن وباطنه وبه تمامه وقوامه .

قوله (قده) بل الانسان الجبروتى الخ (ص ٩٣)

وجه الاضراب هو ان الانسان المالكوتى مشابه مع الناسوتى فى التصور بصورة
بدنية جسمانية الا انها فى الانسان الملكوتى مثالى وبرزخى صرف بخلافها فى الناسوتى
واما الجبروتى فهو مجرد عن مطلق المتعلق والبدن بل عن الاضافة الى الجزئيات فضلاً
عن البدن والمتعلق فتدبر .

قوله (قده) بمعنى ما به الخ (ص ٩٤)

اى لا بمعنى الصورة البدنية والهيئة والشكل كما هو عند العامة .

قوله (قده) والهوية بالروح (ص ٩٤)

اشارة الى ان الحاصرين للحشر فى الروحانى ليسوا بكافرين منكسرين لها
نطقت به الشرايع لان الهوية الانسانية قائمة بالروح و هو محفوظ فى النشآت فتأمل .
قوله (قده) او من غنية (ص ٩٤)

(٢٨٧)

اي من الغنى كما يشير اليه بقوله وتارة نبرهن عليه من ناحية الغاية بان النفس الناطقة بصدد الاستكمال والغنى والتجرد عن البدن او من الغنية بمعنى الذخيرة و ما يقتنى من المال اي ما يحصل في النفس بحكم التعاكس الابجائي والاعدادى بينها وبين البدن اي الهيات التي تكسبها من التعلق بالبدن وهي تريد التخلص منها والارتقاء الى عالم النور فقوله في روجه متعلق بالعمل المقدر اي الحاصلة فيها عن مادته وعن مادته الطبيعية متعلقة بالغنية لكن كلمة عن على الاول بمعنى المجاوزة اي تستغنى عن مادته الطبيعية و على انثاى تكون نشوية بمعنى من اي الناشئة عن مادته

(ص ٩٤)

قوله (قده) من غير اكتفاء بالاستقراء الخ

و ذلك لان ذلك الاستقراء ناقص حاصل من استقراء الافراد الماضية وليس مرجعه الى القياس المتقسم حتى يفيد اليقين اذ لعل في الافراد الغابرة من ببقى دائما ولا يذوق الموت .

(ص ٩٤)

قوله (قده) واقول الانسان مركب من الاضداد الخ

هذا هو الاستدلال المشهور وهو من ناحية العلة المادية كما افاد فان المشهور جعلوا علة الموت الطبيعى تركيب البدن عن الاضداد وبطلان القسر الدائم وتناسخ القوى الجسمانية في التأثير والتأثر وعدم وفاء البدن للقيام مقام المتحلل ونحو ذلك من العلل الطبيعية وصدر المتألمين جعل العلة كمال النفس وخروجها عن القوة الى الفعل ومصنف الكتاب (قده) افاد بعد نقل كلامه في شرح الاسماء ان لكل واحد من القولين وجه صحة وصواب وان ما افادوه صحيح بالنظر الى الاسباب الطبيعية والعلل الظاهرية والسنة الالهية التي لا تبديل لها والثاني ايضا حق واقع بالنظر الى العلل الطولية والتحويلات العروجية والنيل الى الغايات الالهية وقد حققنا ذلك فيما سبق من الكلام و سنعود اليه في محله انشاء الله تعالى .

(ص ٩٥)

قوله بان النفس الناطقة بصدد الاستكمال (١) الخ

اما على مذاق القوم فلا يلزم وان لم يقولوا بالحركة الجوهرية الا انهم ذهبوا الى ان النفس في مرتبة العقل بالهوى خالية عن الصور العلمية كلها وانها تخرج في

(١) قد اختلف في علة الموت الطبيعى فقالت الفلاسفة الطبيعيون ان علة

مرتبة العقل بالفعل والمستفاد من القوة الى الفعل فكونها بصدد الاستكمال مسلم عندهم
واما على مذاق المنصف فده مطابق لما ادى اليه نظر صدر المتألهين من القول بالحركة
الجوهرية وكون النفس في الحدوث جرمانية وفي البقاء روحانية فالأمر فيه اظهر ان قلت
ما افاده فده من لزوم قطع علاقة النفس من البدن الطبيعي وموت البدن برفضها
ايه مناف لما نطق به الكتاب من بقاء عيسى ع وما حكمت به الاخبار بل ضرورة البرهان
والمذهب من بقاء الحجة والامام الثاني عشر (ع) الى قرب قيام الساعة وكذلك ما ورد به
كثير من الاخبار والاثار من بقاء الخضر والياس وعدم طريان الموت عليهم قلت اما ولا
ما ذكرت من قيام الدليل القاطع على بقاء هولاء دهرأ طويلا وز منا كثيرا لا ينفي ما قام
عليه البرهان العقلي من لزوم طريان الموت على البدن وايصال النفس الى مقرها الاصيلي
وموطنها الاولي ولو بعد بقاءها احتقاباً كثيرة وازمنة طويلة كما نطق به آيات من القرآن
الكريم المنزل من عزيز حكيم ، واما ثانيا فكميفية بقاء هولاء بوجه يشبه بقاء النفوس
الفلكية متعلقة بالابدان الاثرية ابد الدهر عندا كثر الحكماء مع ذهابهم الى تناهي القوى
الجسمانية وذلك لان بقاء علاقة تلك النفوس لاجل اشراقات متوالية وافاضات متضاربة
وامدادات الهية وبارقات عقلية واردة عليها من عالم الجبروت والقواهر الاعلون وحضرة
العزة والملكوت وبالجملة هو بحول الله وقوته وامداده واجادته لا بحول تلك النفوس

تركب البدن من الاضداد واستحالة النسر الدائم وانحلال العناصر ووروع كل الى مقره
وموطنه واصله كما قال بعض الشعراء

جان عزم رحيل كرد گفتم كه رو گفتا چكنم خانه فرو ميآيد
وقال آخرون ان علمته ان القوى الجسمانية متناهية التأثير والتأثر فلا يمكن بقاء البدن
ابداً لتناهي تأثير القوى البدنية وتأثيرها وقالت الفلاسفة الالهيون ان علمته كون النفس
الناطقة بصدد الاستكمال الى آخر ما في الكتاب فالطائفة الاولي استدلت عليه من ناحية
المادة المناسبة علمه والثانية من ناحية الغاية او الصورة بوجه حيث ان صورة البدن هو النفس و
هي طائفة بذاتها لاصلها الذي هو الحق تعالى بمقتضى قوله تعالى شانه «يا ايها النفس المعشقة
ارجعي الى ربك الالة» والطائفة الاخيرة من ناحية الفاعل والآخرين ايضا لاحظوا فذهبوا
علمهم ولكل وجهة هو موليها والوجهان الاخر ان مذاق المصنف طبقا لاهل السدوق و
صدر المتألهين والمسلوك الاول للطباء والحكماء الطبيعيين وبعض الالهيين (منه)

(٢٨٩)

والقوى المتناهية التأثير والتأثر مع ان تلك النفوس كانوا في جلايب من ابدانهم قد اضوها ولا يكون التعلق بالابدان مانعا من كمالهم واتصالهم بعالم الربوبية ولا سيما ان قلنا بان نفوس الكمل خلقة للابدان فاعلة للصياصى وليست محكومة بحكمها ولا متكونة في اول الكون من جراثيمها فلا يزال باقية مادامت همة نفوسهم المكرمة و ارواحهم المقدسة يحفظها ويديمها فاذا تعلققت الارادة الازلية بعود تلك النفوس الى ما بدت منه انصرفت عن حفظها وابقائها فطرء عليها الموت والدثور والزوال واتصلت النفوس بعالم الجمال والجلال

قوله ولا يقدح بقية تعاق الخ (ص ٩٥)

يمكن ان يكون المراد ببعض المواد بعض الموارد و الافراد فيحتمل حينئذ حمله على بعض النفوس الناقصة التى لم ينقطع عنها علاقة البدن بالكلية بل بقيت لها علاقة ماوتلك العلاقة سبب عذابها في القبر او تنعمها فيه كما ذهب اليه المحقق الداماد قده او يكون المراد منها البدن المثالى الذى لم يتخلص من علاقته غير نفوس الكمل او يكون المراد منها الاجزاء البالية من البدن او الجزء الذى لا يتجزى وغير ذلك مما يقول به المتكلمون ويحتمل ان يحمل على النفوس الكمل الذين لا يشغلهم شأن عن شأن فانهم بعد فرض البدن لهم عناية ما بابدانهم بل بجميع مافى عالم الناسوت فلذلك جعلت استجابة الدعوات تحت قبتهم وعند قبورهم ولكن التعبير بالوهمى ينافيه الا ان يراد به مافى قبال العقلى بمعنى التعلق الضعيف او الوهمى بالوهم المنور لا المظلم المكدر

قوله وتارة من كذا الخ (ص ٩٥)

اي تارة من الفاعل وتارة من القابل وتارة من المادة وتارة من الصورة

قوله بان المادة الخ (ص ٩٥)

اشارة الى توسيط القابل وقوله مصادفة الى قوله الفاعل التام اشارة الى

توسيط الفاعل

قوله ومرة نقول الخ (ص ٩٥)

مأخوذة من الغاية واشارة الى توسيطها

(٢٩٠)

قوله (قدّم) عالم المثال الأكبر

(ص ٩٥)

المراد به عالم الخيال المنفصل والبرزخ النزولي والصعودى عند الاشراقين ومن وافقهم فى اثبات عالم المثال وخيال الفلك عند المشائين النافين له

قوله ما يبرهن بالعلة الغائية الخ

ص ٩٥

وذلك لان العلة الصورية اشرف من المادية والبرهان الذى يبرهن فيه بالعلة الصورية اوثق باعطاء اليقين من الذى يبرهن فيه بالعلة المادية والغاية تمام الصورة وكمالها واصليها (لانهما مبدء فاعلية الفاعل) فالبرهان الذى يبرهن فيه بها اوثق باعطائه من البرهان الذى يبرهن فيه بهما فلا يرد الاشكال بان فعلية الشئ انما هى بصورته فاوثق البراهين ما يبرهن بها

قوله حيث ان العلة الغائية الخ

(ص ٩٦)

فان الريان علما هو الذى يطلب الريان خارجا سيما بناء على اتحاد العاقل بالمعقول

قوله بل فى المفارقات الخ

(ص ٩٦)

علة الاضراب هى ان غير المفارقات المحضة اى الكلية المرسلّة مركبة من المادة والصورة او الماهية والوجود فلا يكون الفاعل فيها عين الغاية بل الغاية ترجع اليه بالوجه الذى اشار اليه ولكنها البراءتها عن المادة بل عن الماهية لاحالة منتظرة لها و يكون الفاعل فيها عين الغاية كما ذكرنا وجهها فى مبحث المشاركة

قوله (قدّم) قال ارسطا طاليس

قدم وجه ذلك فيما سبق من الكلام فى مشاركة الحد والبرهان فراجع

قوله (قدّم) ثم اتم القواعد

(ص ٩٦)

وذلك لان فاعلية غيره من مراتب فاعليته بل اظلال فاعليته وعكوسها لان :

كل ما فى الكون وهم او خيال او عكوس فى المرايا او ظلال

قوله قدّم وعلمه الفعلى الخ

(ص ٩٦)

عطف على قدرته اى ومن مراتب علمه الفعلى وهذا فى قبال الانفعالى اى « علم وجود » لا « وجود فعلم » كما فى علمنا بالاشياء التى هى افعالنا وآثارنا والمراد به العلم

(٢٩١)

الذى عند الابداد ومقارنه بل هو نفس الوجود والابداد عند الاشراف وقبل الابداد بالصور
المرسمة القائمة بذاته التى هى فى صقع ذاته قبل الابداد وهو منشأ لوجود الاشياء
عندهم وغير متخذ منها كما فى علم المهندس الذى يخترع صورة ما يريد احداثه فى الخارج
عند نفسه ثم يفعل ويحدث ما يريد اختراعه على طبق تلك الصورة لا كما فى المهندس
الذى يرى بناء فى الخارج ثم يبنى بناء آخر على طبقه وكلا العلمين متاخران عن العلم
الاجمالى البسيط المقدم على الاشياء وعلى الصور المرسمة ايضاً وهو الذى فى مرتبة
ذاته بذاته اى علمه بذاته لذاته المستلزم لعلمه بجميع معلوماته ولكن بنحو الوحدة و
البساطة والقضائية لا بنحو التفصيل والقدرة

قوله (قده) وقال وهو القاهر (ص ٩٦)

وهذا ايضاً دليل على عموم قدرته وعلمه لان مرجع تلك القاهرة الوجودية الى
علمه وقدرته وبالعكس

قوله (قده) لان معطى (ص ٩٦)

هذا اشارة الى انه لا موثر فى الوجود الا هو لانه كما ان وجود كلشى بافاضته و
ايجاده كذلك سببية كل سبب باعطائه تعالى حيث ان ممكن الوجود بالذات ممكن
الوجود من جميع الجهات والحشيات والاحتياج فى الذات يلزم الاحتياج فى جميع
الكمالات والصفات وكذا الافعال والانار

قوله بل نسبة الشى الخ (ص ٩٦)

لان قابل الشى حامل مكانه وقوته والفاعل معطى وجوده و وجوبه ومعطى
الوجوب اقرب الى الشىء من حامل قوته و مكانه

قوله (قده) الى فاعله (ص ٩٦)

و ذلك لان الممكن من ذاته ليس . اى لا يقتضى ضرورة وجوده فنسبته الى ذاته
نسبة امكانية الى فاعله نسبة ضرورية وجوبية لانه مالم يسد جميع انحاء عدمه لا يمكن
افاضة الوجود عليه فهو المقتضى لضرورة وجوده وتاكده ونسبته اليه بالضرورة والوجدان

(٢٩٢)

(ص ٩٦)

قوله ما رايت شيئا الخ

تمامه: وبعده ومعروفه اما كونه تعالى قبل كل شى فمن جهة انه موجب كل وجود وقيوم كل حقيقة و اما انه بعد كل شى فمن جهة انه تعالى غاية كل موجود و تمامه واما انه فيه اومعه فلان ذوات الاسباب لا تعرف الاسبابها وان الحدود البرهان متشاركان فى حدودهما و انه حد كل شى كما هو برهان عليه اولم يكف بر يك انه على كل شى شهيد وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله وبالحكمة اشار بكلمة قبله الى الوجوب السابق و بالباقي الى الوجوب اللاحق

(ص ٩٦)

قوله وفى الاول جيا الخ

كلمة يونانية ترجمته المعرفة الربوبية او العلم الالهى والمشهور انه من تاليفات المعلم الاول لكن اتفقت كلمة ارباب العصر الحاضر على انه من تاليفات زينون الاكبر من ائمة حكماء اليونان وقد عده فى بعض التواريخ من اعظم تلامذته و عليه يكون ما افاده ايضا من بركته .

(ص ٩٦)

قوله (قده) على الضرورة والبت الخ

لان وزن علمه تعالى بها وزان فاعليته لها بل علمه تعالى بها بعين فاعليته تعالى و ايجابه اياها وذلك اذا كان المراد بالمبدء الحق تعالى و يحتمل بعيداً ان يراد به العقل الاول باعتبار انه المصادر الاول وهو الوسيلة لايجاد سائر الاشياء وجودها عن الحق تعالى وذلك لان حضورها له بعين حضورها للحق تعالى وليس فى ذلك العالم اى حضرة الجبروت امكان ولا ضرورة اصلا ولذا عبر فى بعض العبارات ان الاشياء حاضرات للمبادئ الاولى .

(ص ٩٦)

قوله (قده) اذله العلم التام الخ

الضمير راجع الى الفاعل الحق و احتمل بعض تلامذته ارجاع الضمير الى « من يعلم الفاعل الالهى » اى يكون من الصديقين الذين يستشهدون به عليه تعالى ولا يخفى ما فيه من التكلف .

(ص ٩٦)

قوله (قده) وعنت الوجوه الخ

اى خضعت له والمراد من وجه الشى هنا ذاته وحقيقته وفيه اشارة الى فناء

(٢٩٣)

كل هوية في هويته وكون كلشي فقراً صرفاً اليه وربطاً محضاً به كما نطق به في القرآن العزيز بقوله تقدست اسماءه يا ايها الناس انتم الفقراء الاية .

(ص ٩٦)

قوله (قده) لزوماً الخ

اي يكون كلوازم المهية بالنسبة اليها الغير المتأخرة وجوداً عنها مثل الزوجية بالنسبة الى الاربعة لا كمواضع وجود الشئ الغير المتأخرة عنه بالذات لا بالزمان .

(ص ٩٦)

قوله (قده) فلا يعزب الخ

لان ذاته علة بدو كلشي وعلة تمامه ولا مؤثر في الوجود الا هو فالعلم به مستلزم لعلمه بكلشي .

(ص ٩٦)

قوله (قده) والفاني فيه الخ

مبتداه خبره قوله « علمه هو الفاني » والمراد ان الفاني في الحق تعالى من السلاك المجذوبين او المجذوبين السالكين الباقي بالحق علمه اي علم ذلك الفاني اي الباقي ببقائه هو الذي يكون فانياً في علمه تعالى ويكون علمه من مراتب علمه تعالى بل عين علمه بوجه كما ان الفاني وجوده في وجوده تعالى والباقي ببقائه هو الذي من رآه فقد راي الحق وفي بعض النسخ الخطي المكتوب في زمان حيوة المصنف بخط تلامذته والفاني فيه الباقي به علمه وهو الفاني في علمه بزيادة الواو في قوله « وهو الفاني » فيكون معطوفاً على قوله « فان كل وجود » ويكون معنى العبارة (ح) والفاني في الحق الباقي به تعالى علمه اي من مراتب علمه وهو ايضاً فان في علمه تعالى كما انه فان في وجوده فكما ان كل وجود من اظلال وجوده وفان ومستهلك فيه فكذلك كل علم من اظلال علمه تعالى ومراتبه وعكوسه فان ومستهلك في علمه ولا يتوهم ان الضامر في قوله « فيه » وبه وهو وفي علمه » كلها راجعة الى الحق تعالى كما توهمه بعض من لا خبرة له لانه مع احتياجه الى تكلف بارد لا يناسب المقام ولا هو مراد المصنف (قده) من هذا الكلام كما لا يخفى .

(ص ٩٧)

قوله لا لعل الاخص الخ

مثل النار بالنسبة الى مطلق الحرارة فانه يصح الاستدلال من النار عليها ولا يصح من الحرارة على النار .

(ص ٩٧)

قوله (قده) والزلزلة

فانها تحدث عن كل واحد من الامرين ولهذا يكونان اخص من معلولهما الذي هو الزلزلة ويكون الجامع بين الامرين حدوث ضغطة للارض بواسطة احد هذه الامور وكذا في السحاب المعلوم للامرئين المذكورين اللذين يمكن ان يجمعهما تكون الماء

(٢٩٤)

في الجو وحصوله فيه بسبب واحد من الامرين المذكورين .

(ص ٩٧)

قوله (قده) وقد يمكن الخ

كما انه يجمع لاقسام الحمى معنى عام وهي الحرارة الغربية المشتعلة في القلب (١)

فيكون علة مساوية لها .

« مقدمات صنفات اخرى غير البرهان »

(ص ٩٨)

قوله (قده) وهي ايضا است الخ

اقول المشهور عندهم ان غير اليقينيات من القضايا است فبعضهم يدخل المسلمات في المقبولات و بعضهم يدخل المظنونيات في المشهورات فتصير خمساً وعند بعضهم سبع بعدها (بتشديد الدال) من الاقسام في عرض ساير الاقسام وما عدها المصنف في المتن والشرح فهي سبعة اقسام لاسته ويمكن ان يكون نظره في عدها ستة الى ما هو المشهور وفيما سيأتي الى اختيار مذهب البعض ولما لم يكن الحصر في هذه الاقسام عقلياً فلاضير في عدها خمسة او ستة اوسبعة بل يمكن ان يجعل الاقسام اكثرهما ذكرها بجعل ما ادخلوها في ساير الاقسام وجعلها اصنافاً داخلية تحتها اقساماً مستقلة .

« المشهورات »

(ص ٩٨)

قوله (قده) لجمعية وغيرها الخ

مثل العادات الحاصلة لبعض الجماعات من قبح تحمل العار لاجل الفرار من

المضار كما قال الشاعر الغير الشاعر النار اولى من دخول العار .

قوله (قده) وعقله المجر د الخ هو بمعنى الساذج الذي سيذكره اي المجر د عما

(١) وذلك يجمع الحمى اشتداد حرارة القلب او حرارة غريبة حاصلة في القلب سارية منه الى الارواح والاخلط والاعضاء فان الاطباء قد قسموا مطلق الحمى الى ثلاثة اقسام الاول الحميات الدقية وهي التي يكون سببها تسلط الحرارة الغربية على الاعضاء واشمال حرارة القلب بها والثاني الحميات الغلظية وهي التي تحصل بواسطة عفونة الاخلط ويسمى بالغلظية والثالث ما يحصل بسبب اشتداد حرارة الارواح وسرايتها الى القلب ويسمى بالحميات اليومية والجمامية بين الثلاثة اشتداد حرارة البدن وخروجها عما يبقى بواسطة النسيم مزاج البدن بالسوس المزاج المستوى او المتخلط وانما يسمى الاخير باليومية لانها تنفرض في الغالب ولا تدوم من اكثر من يوم الى ثلاثة ايام وتسمى الثانية بالغلظية لانها تحصل من عفونة الاخلط والاولى بالدقية لانها تدق وتذيب احدها فكل واحد من هذه الامور اخص من المعلوم الذي هو الحمى (منه)

(٢٩٥)

يشير اليه بقوله ولم يؤدب الى آخره والمراد ان الاوليات هي القضايا التي يحكم بها
بدية العقل بمجرد تصور اطرافها من دون دخالة التجربة والحدس والوجدان وغيرها
مما لها دخل في الضروريات الاخرى بحيث لو خيلنا وانفسنا وجدناها عن جميع الهيئات
النظرية والعملية بان نقدر انا خلقنا دفعة من غير مشاهدة احد ومن غير ممرسة عمل
او تجربة او حس او نحوها ولم نستعمل حساً من الحواس ولا القضايا التي يحكم بها
بمداخلة الوهم او الحواس ولم يستدع اليها مافى طبيعتنا من الخجل والرحمة والركة
والانفة والحمية وممارسة العادة ثم عرضنا على انفسنا هذه القضايا من ان الكل
اعظم من جرمه والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان لكننا نحكم بها حكماً جزئياً ثابتاً
مطابقاً للمواقع وهذه بخلاف غيرها من الضروريات او المشهورات .

(ص ٩٨)

قوله (قده) ولم يؤدب بقبول قضاياها الخ
اي لم يؤدب بقبولها بسبب تأديها بمعاداة او شرايع او آداب والمراد من قضايا
هي القضايا المشهورات .

(ص ٩٨)

قوله (قده) ولم يمل الاستقراء الخ
قيل اي لا يكون سبب الاعتراف بها والحكم فيها حصول الظن القوي بها بسبب
الاستقراء وتصفح الجزئيات الكثيرة الموجب لحصوله فقوله لكثرة الجزئيات متعلق
بقوله بظنه القوي وقوله الى حكم متعلق بقوله لم يمل وهو من الميل واحتمل بعض
المحشين ان يكون من الملل اي لا يحصل له الملل من الاستقراء بسبب كثرة الجزئيات
وتصفح جزئيات الكلى الذي يريد سراية حكم جزئياته اليه ولكن الظاهر الاحتمال
الاول كما لا يخفى قل شارح الاشارات المحقق العلوسي (قده) في شرحه والفرق بين
المشهورات والاوليات ما ذكره الشيخ من ان العقل الصريح الذي لا يلتفت الى شئ غير
تصور طرفي الحكم؛ انما يحكم بالاوليات من غير توقف ولا يحكم بها بل يحكم منها بحجج
تشتمل على حدود وسطى كسائر النظريات ولذلك يتطرق التغيير اليها دون الاوليات
فان الكذب قد يستحسن اذا اشتمل على مصلحة عظيمة والكل لا يستصغر بالقياس الى
جزئه في حال من الاحوال والشهرة اسباب : منها كون الشئ حقاً جلياً كقولنا الضدان
لا يجتمعان ومنها ما يناسب الحق الجلى و يخالفه بقيد خفى فيكون مشهوراً مطلقاً و
حقاً مع ذلك القيد كقولنا حكم الشئ حكم شبيهه وهو حق لا مطلقاً ولكن فيما هو شبيهه

(٢٩٦)

له ومنها كونه مشتملا على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن و منها كون بعض الاخلاق والانفعالات مقتضية لها كقولنا الذب عن الحرام واجب وايداء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها ما يقتضية الاستقراء كقولنا العلم بالمتقابلات واحدا لكونه بالمتضادات والمتضاديات وغيرها كذلك وبشترك الجميع في انها اما ان تكون مشهورة عند الكل كقولنا الاحسان الى الابلاء حسن او عند الاكثرين كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل محال وهو مشهور عند بعض اهل المناظرة (انتهى) ما اردنا نقله والى هذا اشار الشيخ بقوله ولم يؤدب الخ .

قوله (قده) والعقل الساذج (ص ٩٩)

اي الخالص الغير المشوب بالوهم او غير سامع لادب وغير مطيع لانفعال نفساني او خلق اوحشية اورقة ونحو ذلك كما يشير اليه بقوله ولو توهم الانسان نفسه الخ اي لو قدر وفرض ولكن ذاك الفرض والتقدير بمشاركة الوهم عبر عنه بالتوهم

« المقبولات »

قوله (قده) امائل الخلف (ص ٩٩)

اي اعدادهم وافضلهم طريقة ورايا

« الظنيات »

قوله (قده) وكثير من المشهورات (ص ٩٩)

اي وما عد اكثر من المشهورات

قوله (قده) اولم يعاشر (ص ٩٩)

اي يطوف منفرداً لفراره عن الخلق وعدم معاشرته معهم لاشتغاله بالحق تعالى .

« المسلمات »

قوله (قده) حقت (ص ٩٩)

فان المسلم لا يحب ان يكون صحيحاً وقد يكون باطلا

(٢٩٧)

(ص ٩٩)

قوله (قده) اوقبل الخ

اى كان فى علم اصلا موضوعاً حتى يثبت فى علم آخر فان كان وضعها مع النكره والعناد سميت بالمصادرات او بدونها سميت بالاصول الموضوعية ويمكن ان يسلم فى ابتداء العلم او فى ابتداء مبحث من مباحثه حتى يثبت فى علم آخر

«الوهميات»

اى التى يكون الحاكم فيها القوة الوهمية فى غير المحسوس بحكم المحسوس وكون الوهم حكماً فى الكليات مع انه لا يدركها اما لانه العقل المنزل او لان الحكم الحقيقية هى النفس

(ص ١٠٠)

قوله (قده) والاحمال ان المجرد

ومن ظهر للمجردين عن جلباب البشرية من الصفات الالهية والتصرفات الربوبية من الخلع واللبس والايجاد والاعدام وطى الازمنة والامكنة ما تحيرت العقول وادهشت المخاطر وتبدلت النواظر وكونه فى باطن العالم سبق الخ ليس ككون الشىء فى الشىء بل ككون العاكس وذى الظل فى العكس والظل من جهة احاطته القبومية بتبع الحق على العالم

(ص ١٠٠)

قوله (قده) و مثلها الخ

اى و مثل هذه اطلاقات كالنور الصرف المحض ونحوه ويمكن ان يكون مثلها (بالتشديد) اى مثل الحق تعالى نوره بالمشكوة والزجاجة و المصباح الايه او يتكون و مثلها (بفتح التاء واللام) اى واطلاق مثل النور من المشكوة وغيرها عليه تعالى ولكن الاول انسب والصق

(ص ١٠٠)

قوله (قده) وان ادعى الخ (١)

جواب هذا الشرط هو قوله : كان غلط الوهم آه اى ان ادعى ان اطلاق النور

(١) فانه يكون المراد حينئذ من النور القاهر ؛ النور الالهى الوجوبى القاهر للكل

فبصير الغلط اعظم كما بينه (قده) (هذه تعلية اخرى منه مدظله)

(٢٩٨)

عليه تعالى وارادة النور المحسى لسان القرآن، كان غلط الوهم اعظم ويمكن ان يكون كلمة ان وصليية اى اطلاق النور عليه تعالى بحسب اصطلاح الاشراق وان ادعى انه لسان القرآن وحينئذ اى عند كونه لسان القرآن يكون غلط الوهم اعظم والاول الصق بالعبارة و تسمية العقول الكلية بالانوار القاهرة من جهة قاهريتها لسان الانوار و العقول التى تحتها.

قوله (قدم) وهو القاهر (ص ١٠٠)

دليل على صحة اطلاق النور الاقمر الا بهر عليه تعالى

قوله (قدم) العقول الكلية (ص ١٠٠)

المراد بالكلية فى العقول والنفوس والطبايع هو الكلى بالمعنى المتداول عند العرفاء بمعنى السعة والاحاطة الوجودية والمراد بالطبايع الكلية السارية فى جميع المحسوسات او السارية فى الافلاك فانها محيطه بما دونها من الطبايع الجزئية التى للمعصرات والمواليد والمراد بالارواح المرسله هى العقول الكلية من البطولية والعرضية و بالجزئية هى النفوس المتعلقة بالابدان

قوله (قدم) قبل المحسوسات (ص ١٠٠)

اما بالذات بالنسبة الى مجموع العوالم الحسية او بالزمان بالنسبة الى بعضها لان مبدء الشئ مقدم عليه كذلك وفيهذا اشارة الى ان العقول الكليات فضلا عن بارئها و خالقها ليس فى وسع الوهم ادراكها مطلقا ولو بالعناوين الكلية فلذلك ينكرها او يصفها بصفات المحسوسات

قوله (قدم) لا يتمثل فى الوهم (ص ١٠٠)

المراد بعدم التمثيل عدم الادراك والحضور او التمثيل الخيالى الصورى لان ادراك الوهم مقصور على المعانى الجزئية وان امكن ان يتمثل فى الخيال كتمثل روح القدس بصورة دحية الكلبى فالمراد حينئذ انه بما هو وهم لا يقدر على ان يتمثلها وان يقدر عليه بتوسط الخيال الذى هو تحت سلطانه لانه سلطان القوى الحسية ولكن الانسب بكلامه وكلام الشيخ هو المعنى الاول

(٢٩٩)

قوله (قدّه) مامولاته
كثرتهم عبدة الاصنام انها تقربهم الى الله زلفى وانها تكون شفعا لهم في قضاء
حوادثهم الدنيوية ومآربهم الاخرية

قوله (قدّه) اى كان عديلا له
اى وكان ذلك الميت قبل موته عديلا للمتوهم بل شقيقاً او اخاً له وما كان يتوهم
منه الضرر اصلا

قوله (ق.هـ) لاشتباه لفظى
كمافى الالفاظ المشتركة والمعنوى مثل مشاركة اليباض مع السواد فى اللونية
فيسرى المفرقة لنور البصر اليه

« الجدل »

قوله (قدّه) وجادلهم بالتي هي احسن
انما وصفت بالتي هي احسن لان حصوله يكون بالراء المحموده لا بالراء المسلمة
ولولم تكن محموده وقد فسر فى الاحتجاج بالتي هي بغير احسن ان تشتمل على تسليم
الباطل وترويجها او انكار الحق وتمريقه لاسكت الخصم او لاجل عدم الاقتدار على ابطال
باطله فينكر الحق او يسلم الباطل لاجل ذلك

قوله (قدّه) لانه بمعنى الفاسد
و معلوم ان فاسد الفهم والعقل غير عاقل ولا شاعر فهو لا ينتفع بالجدل و لو
بالامتناع كما لا يخفى

(الخطابة)

قوله (قدّه) الظنيات بالمعنى الاخص
اى غير المانع عن النقيض وبعبارة اخرى رجحان احد الطرفين مع جواز الطرف
الاخر فهو الظن بشرط لا والمراد من الاعم فى قبالة الظن اللابشرط الذى يجتمع مع
العلم والتقليد والجهل المركب احياناً بخلاف المعنى الاخص فانه فى مقابل العلم والشك
ولكن الاعم لا يجتمع مع الشك بمعنى تساوى الطرفين ايضاً .

قوله (قدّه) من اولى العزم
قال فى المجمع العزم والعزمة ما عقد عليه قلبك انك فاعله ومنه قوله تعالى واصبر
كما صبر اولو العزم من الرسل خمسة وهم نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد (ص)

(٣٠٠)

فان كلامهم اتى بعزم وشريعة ناسخة لشريعة من تقدمه وقيل هم ستة : نوح صبر على اذى قومه . و ابراهيم صبر على النار . واسحق صبر على الذبح . ويعقوب صبر على فقد الولد و ذهاب البصر . ويوسف صبر فى البئر و السجن . و ابوب صبر على الضرب وفى القاموس هم نوح و ابراهيم واسحق و يعقوب و موسى و محمد . وقد اختلفت الاخبار والاحاديث الواردة عن الائمة الاطهار (ع) فى تفسير اولى العزم ففسر بصاحب الكتاب والشريعة الناسخة وبالمبعوث بالسيف و ورد ايضا ان اولى العزم هم الذين عهد اليهم فى محمد والوصياء من بعده وسيرته فاجمع عزمهم على ان ذلك كذلك والقرار به وروى لانهم بعثوا الى مشارق الارض ومغاربها وجننها وانسابها وفسر بصاحب العزم والاستقامة كما امر به نبينا (ص) فى قوله تعالى فاستقم كما امرت

قوله (قده) المر كبة

ان الحكمة نطق على العلم بحقائق الاشياء و اوصافها و خواصها واحكامها على ما هى عليه و ارتباط الاسباب بالمسببات و اسرار انضباط نظام الموجودات والعمل بمقتضاها و تعلق فى اصطلاح علماء الاخلاق على احد الاجناس الاربعة ، بل الاكثر حصروها فيها هذه الاربعة وجميعها داخل تحت العدالة والحكمة هى الواسطة بين الجريزة والبلاهة والعفة بين الشره والخمود والشجاعة بين الجبن والتهور والسخاوة بين الاسراف والبخل والتقدير

(الشعر)

(ص ١٠٣)

قوله (قده) اوقع من الخطاى

وذلك كما ان الخطابة على ما صرح به الشيخ اوقع فى نفوس العامة ومن لا يطيق

البرهان من البرهان والجدل

(١٠٤)

قوله (قده) ان من البيان لسحرا

اى من حيث التأثير فى القلوب وجذبها وتهذيب اخلاق الناس وتكمليلها يكون فى

التأثير بحيث يقرب الاعجاز والسحر

(ص ١٠٤)

قوله (قده) وان من الشعر لحكمة

و هو المشتمل على توحيد البارى تعالى وتنزيهه عن كمالات الاكوان فضلا عن

(٣٠١)

نواقص المحدثان وبيان صفاته الثبوتية والسلبية والجمالية والبعالية ومدائح الانبياء و
والاولياء بما لا يبلغ حد الغلو والتفريط كما ورد ان النبي (ص) لما سمع قسول لبيد :
> الا كلشي ما عد الله باطل . وكل نعيم لامحالة زائل > طرب (ص) طرباً قدسيا
وقال اللهم ان العيش عيش الآخرة (١)

(القياس المغالطي)

(س ١٠٣)

قوله (قده) بين ماهو هو الخ

اي بين ماهو هو في الواقع وعلى ماهو كما هو وبين ماهو غيره و ليس هو هو و
كما هو بل غيره وليس مطابقاً للواقع بل يشابه الواقع او ماهو على المشهور مورد للاعتراف
فلذلك يقع بسببه الغلط والمغالطة
قوله (قده) لا يقلط ولا يغالط (س ١٠٥)

الاول بصيغة المبنى للمفاعل والثاني بصيغة المبنى للمفعول

س ١٠٣

قوله (قده) او الوهم الرفع (٢)

اي الوهم المترفع والمراد به الوهم الانساني اللا بشرط المترفع من افق الحيوانية
الى اولى مراتب الانسانية بحيث يقدر على تصور الكليات لكن مشوبة شوباً ما بالتمويهات
والتدليسات والغواشي الظلمانية ويمكن ان يكون المراد به العقل المنزل بناء على ان
يكون الواهمة هو العقل المنزل لاقوة اخرى كما ذهب اليه صدر المتألهين (قده) والمناسب
مع هذه الطريقة التعبير بالعقل المنزل لكن يمكن ان يكون النكتة في هذا التعبير
الاشارة الى ان مدركات الوهم (ح) تكون ارفع من مدركات اولات الوهم من الحيوانات

(١) وايضا قدروى : ان تحت المرش كنوزاً مفاتيحها السنة الشعراء

(٢) اي المطالب الرفعة والتفوق على امثاله واقارانه او الوهم الذي حصل له
الرفعة عن افق الحس وتشبه بالعقل الذي هو فوقه وبعبارة اخرى الوهم المنور العاقل
للانسان الركي النير المليد القادر على المغالطة والغلبة على الخصم بالمغالطة والتمويه
ويشتمل منه الاشارة الى معتبار صدر المتألهين (قده) لان العقل المنزل من حيث انه عقل
منزل ومن حيث انه وهم؛ مرفع كذا قيل .

(٣٠٢)

فان قوتها الوهمية بشرط لا ومنغمرة في الاضافة الى الماديات بخلاف مدركات الواهمة
الانسانية حيث انها عين مدركات العقل مع اضافة ما الى المحسوسات فهي ترفع مدركاتها
من الافق الادنى الى الافق الاعلى نسبة فلذلك عبر عنها بالوهم الرافع لا المرفع ويمكن ان
يكون التعبير الاول بناء على طريقة صدر المتألهين والثاني على طريقة القوم

قوله (قدمه) وفي الشغب يعتبر (ص ١٠٤)

اي يعتبر فيه الاعتراف و ليس بمحقق فيه لانه من هذه الجهة يكون في
قبال الجلال

«انواع المغالطة»

قوله (قدمه) و يسمى جميعا (ض ١٠٥)

لان مرجع الجميع الى الالفاظ

قوله (قدمه) كاشترائك لفظ الصورة الخ (ض ١٠٥)

فان الصورة مشتركة بين المعاني الكثيرة من مسا به الشئ بالفعل، وكل هيئة
تكون في قابل وحداني او بالتركيب، ولما يتقوم به المادة بالفعل، ولما تكمل به المادة
وان لم تكن متقومة بالفعل ولما يحدث في المواد بالصناعة، ولتنوع الشئ وجنسه وفصله
ولكلية الكل انتهى ما افاده الشيخ والقوة بين القوة بمعنى الشدة والشائية وقوى النفس و
مبدء التغير في غيره من حيث هو غيره ومقابل الانفعال والضعف والقوة الفعلية والانفعالية
والامكان بين الاعم والعام والخاص والاختصاص والاستقبال والاستعداد والفقرى والعقل
بين العقل الكلي والجزئي ومراتب النفس في العقل النظري والعمل لهما تين المرتبتين
والفريزة التي بها يفرق بين الحسن والقيبح والفاسد والصحيح من الافعال وما يعبد به
الرحمن ويكتسب به الجنان وغير ذلك من المعاني المذكورة وقد انحأها صاحب
الاسفار الى اثنا عشر معنى والوجود يطاق على مفهومه وحقيقته في قبال المفهوم وفي
قبال العكس والظل او في قبال ثنائية ما يراه الاحول والنسبة والطور او في قبال
المحمولى والربطى والرابطى وقد يطلقه العرفاء على حقيقة العالم مجردة عن
الصبغة الوجودية

(٣٠٣)

قوله (قده) العقل جوهر مفارق

(ص ١٠٥)

وهو العقل الكلى الذى هو واحد اقسام الجواهر اى اقسامها الخمسة فى قبال النفس اى العقل والنفس والمادة والصورة والجسم

قوله (قده) العقل الجزئى

(ص ١٠٥)

وهو النفس الناطقة الانسانية التى تسمى باعتبار ادراكها للمعقولات عقلا

قوله (قده) قبل تحصيلها

(ص ١٠٥)

اى تحصيلها بالتركيب و الاعراب

قوله (قده) الى المختار الفاعل الوجودى

(ص ١٠٥)

اى الواجب تعالى فان المسبوقية بالمبادئ الاربعة مستلزمة لزيادة هذه المبادئ على ذاته تعالى مع ان صفاته عين ذاته والزيادة مستلزمة لامكانه ومنافية لوجوبه الذاتى وايضاً مستلزمة لتجدد صفاته وعدم خلو ذاته عن القوة والاستعداد لو اريد بالسبق ان اريد به (اى بالسبق) الذاتى

قوله (قده) اعتبار الذات فى المشتق

(ص ١٠٥)

اقول هذا مبنى ايضاً على تعميم المشتق فى محل النزاع بحيث يشمل الافعال ايضاً واما بناء على تخصيصه بالاسماء المشتقة فلا يكون من هذا الباب الا ان يقال انه اذا صح اطلاق انه وجود يجب عليه لصح ان يطلق عليه ما فى معناه وهو الوجود او الوجود الواجب فانه على تقدير اعتبار الذات فى المشتق يتوهم ما ذكره هذا .

قوله (قده) ولا يوجد بالاولوية

(ص ١٠٥)

اى بالاولوية الذاتية او الغيرية الغير البالغة الى حد اليجاب بسد جميع انحاء المدم وهذا هو المسمى بالوجوب السابق الجائى من قبل العلة فى قبال الوجوب اللاحق بعد التحقق والوجود من قبل المحمول المسمى بالضرورة بشرط المحمول وقد برهن على ذلك فى محله وذكره المصنف (قده) فى منظومته فى الحكمة فى الالهييات بالمعنى الاعم فى مبحث خواص الممكن ويكفى فى التصديق بلزوم محفوفية الممكن بالوجوبين تصور معنى الامكان و حقيقة الممكن بالنسبة الى الوجوب السابق سيما بناء على القول

(٣٠٤)

بإزالة الوجود واعتبارية الماهية فإن الماهية من حيث هي ليست إلا هي باتفاق الجميع وهي ليست قبل إفاضة الوجود وجعله شيئاً حتى تقتضى الوجود أو العدم على سبيل الأولوية فضلاً عن الوجوب كما قال المصنف فيها :

ليسية الممكن تنفى الثانية رأساً كذا الأولى بقاء التسوية

وأما بالنسبة إلى الوجوب اللاحق أى الذى يلحق الممكن بعد حصول الوجود أو العدم ولا يخلو عنه قضية فعلية فهو أيضاً مبين لمن تصور والتفت إلى معناه حيث أن كل موضوع بعد اتصافه بالمحمول بالفعل بشرط اتصافه به لا يقبل مقابله ولا يمكن عدم اتصافه به وهذا هو المراد من الضرورة بشرط المحمول والوجوب اللاحق والتصديق بمحذوفية الممكن به حاصل لكل سليم الغطرة والوجدان ولا يحتاج إلى مزيد بيان و برهان .

قوله (فده) أنه عندهم موجب (ص ١٠٥)

أى مضطر فى فعل وإعلم أن الموجبية تجتمع مع الشعور والإدراك ولا يلزم أن يكون الموجب (بالفتح) كالطبايع فاقداً للشعور والإدراك فالتمثيل بالطبايع إنما لما هو التحقيق من كونها ككل شئ أحياء ناطقين مسبحين بحمده تعالى أولان القائلين بأن المبدء للعالم غير مختار فى فعله لم يذهبوا إلى أنه واجد للشعور والإدراك لكن مضطر فى فعله وإيجاده بإيجاب غيره وسلبه الاختيار عنه وأنه اضطره إلى أن يفعل الأشياء بل جعلوا المبدء الطبيعية الفاقدة للشعور والإدراك أو الدهر والزمان أو المادة والصورة ونحوها فلذلك قال كالطبايع فافهم .

قوله (فده) فهو كما يتصوره الخ (ص ١٠٦)

فانه على تقدير عود الضمير إلى العاقل يصير معنى الكلام كلمة يتصوره العاقل فذاك العاقل مثل ما يتصوره أى يكون متحداً به وهذا الاتحاد غير جائز فى المشهور لأنهم يفهمون من الاتحاد اتحاد العاقل مع الوجود العيني للمعاقل أى مع المعقول بالعرض وهو محال ممتنع لانه من قبيل اتحاد الاثنين وهو ممتنع مطلقاً سواء كان فى العاقل والمعقول أو فى غيرهما وأما فى نظر غير المشهور وهم المحققون فالمراد من الاتحاد هو الاتحاد

(٣٠٥)

مع المعقول بالذات على سبيل اتحاد العكس مع العاكس و المتحصل مع اللامتحصل و
صيورة نفس الانسان مرآة يرى فيها حقايق الاشياء فيمقامى الجمع والفرق والكثرة
فى الوحدة والوحدة فى الكثرة كما حققنا ذلك مفصلاً .

(ص ١٠٦)

قوله (قده) فهو على قاعدة

فانه على الثانى يصير المعنى كل ما يتصور العاقل من مدركه و متصوراته فمدركة و
متصورة (بالفتح) فهو كما يتصور اى مثله اوهو هو فى الحقيقة رانه يحصل كما هو فى الواقع
ونفس الامر فى ما يعقله (اى العقل ح) بناء على ما هو الحق من حصول الاشياء بحقائقها
فى النفس لا باشباحها وعلى الاول يصير المعنى : فذلك العاقل متحد فى الحقيقة مع ما
يدركه و يتصوره فينطبق ذلك على اتحاد العاقل مع المدرك و المعقول بالذات فانه لو
كان المراد الاتحاد مع المعقول بالعرض فهو باطل على جميع الاقوال عند المشهور و
غيرهم واما قل فى المشهور لان ذلك الاتحاد مرضى المصنف و هو مختار صدر المتألهين
والعرفاء الشافعيين والمصنف موافق معهم فى ذلك لانه خالف صدر المتألهين فى اجراء
برهان التضايف لاثباته وتمسك له ببراهين آخرى مبحث الوجود الذهنى من الكتاب
ولكنه رجع عنه فى مبحث علم الواجب تعالى واعترف بإمكان اثباته بذلك البرهان .

(ص ١٠٦)

قوله (قده) المعقول بالعرض

المراد به الخارج عن مرآة النفس اى الموجود الخارجى والنفس الامرى .

(ص ١٠٦)

قوله (قده) لاطق لا بشرط

اى باخذ الناطق بما هو فصل لا بشرط من ان يكون معه شى او يتحد مع شى ؛
ولا بشرط ان يكون كذلك لا بها هو صورة وبشرط لامن ان يتحد مع الانسان .

(ص ١٠٧)

قوله (قده) وجميع ذلك

اى الواقع بين القضايا والمعانى والمواد والصور ونحوها .

(ص ١٠٧)

قوله (قده) سوء التبيكيت

اقول المراد بالتبيكيت اسكات الخصم و تقريع الخصم والزامه باقامة الحجة
والبرهان فاذا كان تأليف القياس على ما ينبغى يكون التبيكيت حسناً والا يكون قبيحاً
وسوء و يصير من باب سوء التبيكيت .

(٢٠٦)

(س ١٠٧)

قوله (قدمه) فان القياس علة

علة اعدادية بناء على مذهب الحكيم الذى هو الحق او على سبيل التوليد بناء على مذهب الاعتزال .

(س ١٠٧)

قوله (قدمه) فإخذ الابيض

مثل لاخذ العارض مكان المعروض ومثل اخذ المعروض مكان العارض فهو كمن يأخذ العاج مكان البياض كما سيذكره المصنف (قدمه)

(س ١٠٨)

قوله (قدمه) لحوزيد الكاتب انسان

فان الكتابة لا دخل لها في انسانية زيد حتى لا يكون من ليس بكاتب انساناً ويقالط الجاهل بالقواعد .

(س ١٠٨)

قوله (قدمه) كمن يأخذ

اي مثل الحركة و الزمان فان النافين لوجود الحركة من القائلين بتركيب الجسم من غير المتجزيات (اي اجزاء لا يتجزى ح) استدلوا على عدم وجودها بانها تنقسم عند مثبتى وجودها الى الماضى والمستقبل والاول قد عدم والباقي غير موجودة مع انها لمكان عدم قرارها ليست موجودة في الحال لانها ليست بموجودة مطلقاً فان الماضى والمستقبل غير موجودين في الحال لامطلقاً فالتا في لوجودها اخذ غير الموجود قاراً ؛ مكان غير الموجود مطلقاً .

(س ١٠٨)

قوله (قدمه) بمفهوم قولنا

فان المفهوم من قولنا ما بالذات هذه ؛ ان ما بالعرض لأمور اخرى لان ما بالذات في قبال ما بالعرض فيفهم من مفهوم هذه الجملة .

(س ١٠٨)

قوله (قدمه) وان الحكمة اضلال

اقول قد ورد في الخبر ان الحكمة ضالة المؤمن يطلبها حيث وجدها والمراد من الضالة في الحديث بقرينة آخرة ؛ البعير والمركوب الذى فقده صاحبه او راكبه . لا بمعنى المضل وحرف الجبال الكلمة وقالوا المراد ان الحكمة ضالة المؤمن .

(س ١٠٨)

قوله (قدمه) وان الميزان لم يؤثر الخ

اي لم يكن تأليفه في زمن النبي (س) اولم يرد عنه (س) جواز تعلمه . . وهذا

(٣٠٧)

منقوض بعلم النحو والصرف والاصول وغيرها ولاسلم عدم وروده ايضا فانه مأثور عن الشرع بناء على ما مر في اول الكتاب من التأويل المميزان والموازين وللحكمة وكذا ما ورد في الاخبار المأثورة من المجادلة والاستدلالات المروية عنهم (ع) على طريق صناعة المنطقيين وامرهم (ع) اصحابهم كهشام بن عبدالحكم وغيره بالمجادلة مع المخالفين ومدحهم لكونهم عارفين بالقواعد الميزانية والحكمية كما يظهر لمن راجع الى كشب الاخبار والرجال .

(ص ١٠٨)

قوله (قده) وقد اشير الى بعض النخ

اي في نقل تأويلات بعض الحكماء عن الموازين بميزان التعادل النخ وفي تأويل الحكمة بالبرهان والموعظة الحسنة بالخطابة (النخ) والمقصود الاشارة الى مدح الحكمة والميزان وسوء توهم الجهلة في ذمهما .

(ص ١٠٨)

قوله (قده) وقد اشير الى بعض التأويلات النخ

اي في نقل تأويلات بعض الحكماء عن الموازين بميزان التعادل النخ وفي تأويل الحكمة بالبرهان والموعظة الحسنة بالخطابة النخ والمقصود الاشارة الى مدح الحكمة والميزان وسوء توهم الجهلة في ذمهما

(ص ١٠٨)

قوله (قده) اما اسم مفعول

اي المختلط اما اسم مفعول وهو صفة للمعاني فيكون تذكيره مع انه صفة المعاني باعتبار رعاية لفظ الموصول مع انه يمكن ان يكون مصدرأ عيماً و بحسب التركيب فاعل جاء في قولنا في اول البيت اذ جاء فيكون التذكير حينئذ غير محتاج الى تلك الرعاية

(ص ١٠٩)

قوله (قده) و الاختلاط النخ

اي معنى الاختلاط هنا هو الغلط

(ص ١٠٩)

قوله (قده) بعد تحصيله

اي بعد تحصيل اصل اللفظ بحصول تركيبه

(٣٠٨)

(ص ١٠٩)

قوله (قده) كالغلط

مثال للغلط باعتبار اصل الصيغة والهيئة فانه ايضاً راجع الى الغلط من حيث الافراد لامن حيث التركيب وهذا كما في لفظ المختار المشترك بين اسمي الفاعل و المفعول كما مر

(ص ١٠٩)

قوله (قده) واقفية التركيب

اي الاخرى ان ابدل التعريب في المصراع الثاني بالاعراب لانه هو المتداول في السنة القوم ولاخير لانه يمكن امالة (الف) الاعراب الى الياء وجعله قافية للتركيب ولكن النظم على وضع التعريب قافية للتركيب اقبل للطباع واطبع للنفوس.

(ص ١١٠)

قوله (قده) وان المجردين الجهات

وذلك كما توهم بعض ان القول بوجود المجردين عن الجهات كفر لاستلزامه للقول بوجود الشريك لله تعالى

(ص ١١٠)

قوله (قده) كان يتوهم

اي يتوهم المجردين المرسل او الحق تعالى لمكان انه غير محسوس او ليس بموجود محسوس؛ غير موجود مطلقاً كما قل الشيخ فسي النمط السرايع اعلم انه قد يقابل على اوهم الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود انتهى

(ص ١١٠)

قوله (قده) مثل ان يقال العاج

كان يقال العاج مفرق لنور البصر لانصافه بالبياض والبياض لون فالعاج لون لان المفرق لنور البصر لون وكذا يقال البياض متجز بالذات لانه في الجسم الذي هو متجز بالذات اولان الجسم متجز بالذات والجسم ايض وواجد للمياض فالمياض متجز بالذات

(ص ١١٠)

قوله (قده) فالاول اسم

اي سوء اعتبار الحمل «لما بشرطه اخل».. واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات «لما غير الشطر مكان الشطر حل»

(٣٠٩)

(ص ١١٠)

قوله (قده) والتذكير الخ

اي تذكير الموزع فانه لوروعى المنى تعين الموزعة لان مرجع 'هى' الى
« قضايا »

(ص ١١٠)

قوله (قده) وهى تنتج الخ

اي يصير القياس قوانا الانسان خجلان وكل خجلان هو الحيوان ينتج ان الانسان
هو الحيوان ولكن لما كانت الكبرى نفيد قصر الحيوانية وحصرها فى الانسان بالنظر الى
القوانين الادبية تكون فى حكم قضيتين احديهما الانسان خجلان و الاخرى لاشى من
غير الانسان بخجلان

(ص ١١٠)

قوله (قده) وهى لا تنتج

وذلك لانه لـ وجعل الصغرى هى السالبة اى قولنا لاشى من غير الانسان
بخجلان لا ينتج فى الشكل الاول لان من شرائط انتاجه ايجاب
الصغرى ولو جعلت قولنا غير الانسان لا يخجل لم يتكرر الوسط فلا ينعقد القياس
حتى ينتج لانه يصير القياس هكذا ما ليس بانسان اول للانسان غير خجلان اوليس بخجلان
وكل خجلان حيوان فلا يتكرر الوسط .

(ص ١١١)

قوله (قده) اى من غير حاجة الخ

مراده ان تحقق الغلط في هذا القسم لا يحتاج الى المقايسة بخلافه فى بعض الاقسام
الاخر مثل المصادرة و وضع ما ليس بعلة لكن قد عرفت ان فى وضع ما ليس بعلة علة
ايضاً يعرض الغلط باعتبار نفس القياس ايضاً فالمراد ليس الاحتياج مطلقاً بل من بعض
الجهات والحيثيات .

(ص ١١١)

قوله (قده) كلها سوء تاليف

اي تسمى كل هذه الاغلاط المذكورة بسوء التاليف فى اصطلاح ولكن لو اريد
الفرق بينها الواقع فى القياسات البرهانية وغيرها استعمل سوء التاليف فى البرهان فقط
وسوء التبكيث فى غيره .

المصادرة بمعنى المطالبة للشيء وعدم تثميم الامر قال في المنجد يقال فلان يورد ولا يصدر اي ياخذ في الامر ولا يتمه وصادره على الشيء بمعنى طالبه به و صدر عن المكان رجع عنه فاذا كان المطلوب والنتيجة متحداً مع القياس فيكون القياس مستدلاً على شيء لا يتمه حيث ان قياسه ليس وافياً به اذ يكون واضحاً في القياس ما يطالبه في النتيجة او يرجع في النتيجة الى عين ما في القياس ولا يحصل له شيء آخر فلذلك سمي بالمصادرة على المطلوب الاول ثم اعلم ان الشيخ المهروردي خص في كتاب التلويحات وضع ما ليس بعلة علة بقياس الخلف وهو بان يدعى ان المحال كان لنقيض المطلوب و يكونه غيره ولكن شارح كتاب حكمة الاشراف خالفه في ذلك كما ان المصنف ايضاً لم يوافق في ذلك ولذلك جعله اعم منه ومما يكون علة للمحكّم في القضايا بطريقتي الاولوية بان يكون للطبيعة الواحدة فردان او افراد كثيرة مشتركة في خاصية واحدة فيستدل بوجودها في الفرد المسلم الوجود فيه على عدم اولويته على الآخر في الاتصاف بها ويكون شرط اجراء هذا الطريق الاتحاد في النوع وعدم اجرائه في عالم الاتفاق و عدم تفاوت افراد النوع بالنقص والكمال وتسلم وجود هذه الخاصية في بعض الافراد من قبيل النوع وبما هو فرد منه فلو اختلف شرط من هذه الشروط يكون الفلأط من هذا الباب ولو كان وجودها في بعض الافراد اولى وتكون الاولوية مسلمة وكذا وجودها في الفرد النازل يمكن ان يستدل باولويته على وجودها فيه وعند فقد بعض الشروط ايضاً يكون الفلأط فيه من هذا الباب كما ظن فتأمل .

واعلم ان اسباب الفلأط كثيرة ذكرها في كتاب حكمة الاشراف منها فرض الممتنع موجوداً لبيتنى عليه ثبوت شيء من جهة امتناعه كمن ادعى ان شريك الاله ممكن لانا لو فرضنا وجوده لكان غير ممتنع وكل غير ممتنع ممكن فينتج ان شريك الاله ممكن وهذا ايضاً من هذا الباب لان النتيجة المطلوبة كون شريك الباري ممكناً مخالفاً مع ان الموضوع في القياس امكانه على فرض وجوده (من قبيل فرض الممحال) ويمكن ان يكون من باب سوء الحمل لعدم تكرار الوسط وقال ايضاً وقد يقع الفلأط لقلة المسببات

بالحيثيات كمن يقول زيد ابيض وكل ابيض داخل في ذاته ومفهومة وحقيقتها البياض فزيد داخل في ذاته ومفهومة البياض والغلط فيه من اجل عدم رعاية الحيثية حيث ان البياض داخل في حقيقة الابيض من حيث انه ابيض لامن حيث انه انسان او حيوان والغلط فيه من باب سوء اعتبار الحمل ومثل من سمع ان الكليات موجودة في الازدهان معدومة في الاعيان فليست موجودة في الاعيان ولا معدومة عن الازدهان فيحكم مطلقاً انها لا موجودة ولا معدومة. وقال ايضاً وقد يعرض الغلط بسبب تغيير الاصطلاح عند ورود النقض كقول بعض مثبتى الجزء - عند ما يورد عليه ان الواقع في وسط الترتيب يجب ان الطرفين عن التماس فينقسم الجزء - لانسلم لزوم انقسام الجزء بل اللزوم انقسام المؤلف مع غيره وهو جسم لاني اعنى بالجسم كل مؤلف مع غيره و كقول بعض الذاهبين الى كثرة صفات البارى تعالى وقدمها لما اورد عليه لزوم تكثر الواجب لان الصفات ليست غير الذات لاني اعنى بالغير ما يصح انفكاكه بمفارقة او وجود و صفاته تعالى ليست كذلك فتكون عين الذات فلا يتكثر ومعلوم ان تغيير الاصطلاح لا يكون بنافع له لان للمخصم ان بهجر لفظ الغير فيقول ان كانت الصفات عين الذات الواحدة فلا كثرة ولا صفة و ان ام تكن عينها فهي اما واجبة او ممكنة الى آخر ما قيل .

(ص ١١٢)

قوله (قده) فيكون التأليف عن مقدمة الخ

وذلك لانه اذا كان الوسط مرادفاً مع الاصغر تكون الصغرى خالية عن الوضع والحمل اى عن مجموعهما لان المفروض ان المحمول عين الموضوع فيكون واجداً للموضوع فقط او للمحمول فقط فيكون التأليف في الحقيقة عن مقدمة واحدة هي الكبرى وفاقداً للصغرى وان كانت الصغرى بحسب الصورة والظاهر موجودة و واجدة للحدين لفظاً وصورة ويمكن ان يقال الصغرى فاقدة للحدين لالحد واحد وذلك لان حمل الوسط على الاصغر انما يكون بالحمل الشايع الذى شرطه مغايرة المحمول مع الموضوع مفهوماً واذا فرض اتحاد الحدين مفهوماً فلا يتحقق الحمل الواقعى الصحيح اصلاً ولما كان تحقق الموضوعية انما يتوقف على تحقق وصف المحمولية لمكان ما بينهما من التمايز فلا يتحقق الموضوع ايضاً بالحقيقة فيكون القياس فاقداً للحدين فتدبر .

(٣١٢)

قوله (قده) وقد مر مثال الخ
(ص ١١٢)
اى فى قوله كلما كانت الاربعة موجودة كانت الثلاثة موجودة فهى فرد ينتج كلما كانت
الاربعة موجودة فهى فرد .

قوله (قده) وقد مر له الخ
(ص ١١٤)
وانما نسب هذا المثال الى العلامة لاجل ان المتظاهر من كلامه ان علة لزوم
المحال هو البيضية والتحرك على القطر الاقصر لامطابق البيضية فجعل البيضية مطلقاً
التي هى ليست بعلة مكان البيضية المقيدة التى هى العلة من باب وضع ما ليس بعلة فى
النتيجة علة فيظهر من هذا ان كل قياس لم يكن الوسط المذكور فيه علة للنتيجة
المنظورة منه فهو من هذا القبيل ولكن المصنف جعل كل قياس يكون فاقداً لشروط
من شرائط القياس من باب وضع ما ليس بعلة نظراً الى ان القياس علة للنتيجة فيبينهما
فرق ما بهذا اللحاظ وان امكن ان يجعل مآل كلا القولين الى شى واحد فتأمل . ويمكن
ان تكون النكتة فى الانتساب ان مراد المستدل ان الفلك لو كان متشكلاً بالكروية
لا يلزم خلاء من حركته على اى قطر كانت وهذا بخلاف ما لو كان متشكلاً بالبيضية
فانه يلزم الخلاء من حركته على قطره الاقصر فيكون جملة متشكلاً بهذا الشكل من
باب الفصل الذى لا يعتقده فى الفلكيات كما اشار اليه البطلمى وس فى اول المجسطى او
يكون ترجيح المرجوح على الراجح : (ح) لا يكون من هذا الباب ولا يرد عليه
الاشكال فتدبر .

قوله (قده) وغير المعلوم الخ
(ص ١١٤)
اى الذى ليس بمعلوم وهودات الواجب تعالى غير الامر الذى هو معلوم وهو
الوجود .

قوله (قده) زائد فى الجميع
(ص ١١٤)
بل زائد فى الوجودات الخاصة والمهيات ايضاً .

قوله (قده) فان حقيقة الوجود الخ (١)

(١) اى المراد بعقيدة الوجود هنا ما يقابل الـ مفهوم الشامل للحقيقة فى قبال
الظل وظله الذى هو الفيض المقدس فهو حاضر للحق لغير ذاته لذاته بدانه وحضور
ظله الممدود ومراتبه له تعالى ايضاً بعين حضور ذاته .

(٣١٣)

المراد بها هيئتنا الحقيقية في قبال المفهوم ويمكن ان يكون المراد بها الحقيقة في قبال الظل ولكن الاول اظهر والصق بقوله فيما بعد نعم تعلم بالحضور للحق الخ اللهم الان يكون على سبيل التجريد .

قوله (قده) وغيرها من الكمالات (ص ١١٣)

اي التكلم والسمع والبصر والحيوة ونحوها .

قوله (قده) لا يتصور (ص ١١٣)

(خبر لان) اي لا يتصور من حيث حقيقة الامن حيث مفاهيمها الذي ذات تأس بالوجود في البداة .

قوله (قده) والفاني فيه الخ (ص ١١٣)

اي يعلم بالعلم الحضورى للفاني في الحق ايضا او للفاني في الوجود على ما قيل فتدبر .

قوله (قده) لا بل للحق الخ (ص ١١٣)

اضراب عن قوله للفاني فيه اي تعلم بالحضور للفاني في الحق تعالى من ارباب السلوك واصحاب المعارج البالغين الى مقام قرب النوافل والفرائض بالفناء فيه ذاتاً و صفة وفعل وائراً بل تعلم بالحضور الحق تعالى حيث ان الفاني فيه تعالى له مكان فندم لا حكم له ولا بقاء له كما قل .

بيا وهستی حافظ زبیش اوبردار که باوجود تو کس نشنود ز من که منم

فالعلوم له في الحقيقة معلوم للحق تعالى لاله وذلك هو الوجه للاضراب .

قوله (قده) تعلم لاله بين الخ (ص ١١٣)

المراد بهم اما الالهيون بالمعنى الاعم فيكون اشارة الى ان موضوع علم الفلاسفة هو حقيقة الوجود في قبال مفهومه او الالهيون بالمعنى الاخص فيكون اشارة الى ان موضوع الالهي بالمعنى الاخص انما هو حقيقة الوجود في مقابل الظل .

قوله (قده) بالعنوانات المذكورة الخ (ص ١١٣)

النور والحيوة السارية والعلم والمشيئة والمحبة والعشق وغيرها من الكمالات

(٣١٤)

كالقُدرة والارادة والوجود ونحوها.

قوله (قده) والعنوانات الخ (ص ١١٣)

اي مفاهيم هذه الكمالات التي هي عناوين حقيقة الوجود فانها مساوقة مع الوحدة والماهوية بل عين الوحدة واصلها ويمكن ان يكون في ذلك اشارة الى جواب ما يرد على ما افاده من كون حقيقة الوجود معنونة تلك الكمالات بان هذه المعنونات كلواحد منها مبين مع الآخر وغير محمول عليه فكيف يمكن ان يكون لها معنونة واحد فاجاب بقوله والعنوانات الخ واصل الجواب ان المدعى ليس عينية مفاهيم تلك الصفات لذاته تعالى بل المراد انها مع اختلافها عنواً؛ واحدة معنونة لان اختلاف العناوين لا يوجب اختلاف المعنونة وقد حقق ذلك في الاسفار بما لا مزيد عليه.

قوله (قده) لا المعنونة (ص ١١٣)

اما خلو العنوانات كل عن الآخر فلانها بالحمل الاولى الذاتي لا يمكن حمل كل واحد منها على الآخر بل لسان كل واحد منها اين احدها من الآخر واما المعنونة فلانه حقيقة الوجود التي هي تمام كل حقيقة واصلها ومنسب كل كمال وفضيلة يحكى عنها هذه العنوانات وهي لمكان بساطتها الحقيقية كل الاشياء وتمامها ومعطيا ومعطى الشيء ومبدعه وتمامه كيف يمكن ان يكون فاقداً له كما قيل:

ذات نايافته از هستى بخش كى تواند كه شود هستى بخش
خشاك ابريكه بود ز ابتهى نابد از وي صفت آب دهى

فمعنى قوله عليهذا؛ ان العنوانات هي الخالية كل منها عن الآخر ولكن المعنونة ليس بخال عن العناوين ويمكن ان يكون المراد ان العناوين هي الخالية كل عن الآخر ولكن المعنونة اي حقيقة الوجود التي هي المصادق والمعنونة الكامل بالنسبة الى سائر المعنونات والمصاديق فهي ليست بخالية عن سائر المعنونات والمصاديق حيث انها لمكان بساطتها الحقيقية وصرافتها الوجودية واجدة لكلها بنحو الكثرة ففى الوحدة و بنحو الجمع والوحدة والبساطة والصرافة لاجل ان بسيط الحقيقة كل الاشياء وتمامها وصرف النور والوجود؛ صرف كل نور ووجود ولكن الانسب مع التفريع المذكور

(٣١٥)

فى قوله فكلماء دارت حقيقة الوجود الخ ؛ هو المعنى الاول لو كان المراد من الكمالات فى قوله دارت الكمالات هى العنوانات ومن دورانها معها حملها على مراتب تلك الحقيقة ودرجاتها واطوارها بالحمل الشايع ولو كان المراد حقائق العنوانات لانفسها وكان المراد من دورانها عدم انفكاكها عن المعنونات بمعنى احاطتها بالكل وقيام جميعها به ؛ يكون الانسب (ح) المعنى الثانى ولكل وجهة هو موليها .

قوله (قده) فكلماء دارت الخ (ص ١١٤)

وذلك لان ما بالذات لتلك الكمالات اما الوجود او المهيبة او العدم لا يحصر المفاهيم في هذه الثلاثة و العدم حاله معلوم فى انه لا يمكن ان يكون ما بالذات لتلك الكمالات. والمهيبة من حيث هى ليست الاهى فبقى ان يكون ما بالذات لها هو الوجود فتدور معه وتقوى وتشتد بقرته وشدة وتضعف بضعفه و بالجملة فجميع الموجودات احياء بحيات تلك الحقيقة السارية يسبحون بحمده ولا يفترون

قوله (قده) والروح المرسل الخ (ص ١١٣)

اى العقل الكلى للغير المتعلق بالبدن كالعقل الفعال وغيره والمراد من المتعلق الارواح المتعلقة بالابدان من النفوس الكلية البادية الفلكية والصاعدة الالهية الانسانية

قوله علم بذاته الخ (ص ١١٣)

لانه مجرد قائم بذاته لا بالمادة والمحل والموضوع وكل مجرد قائم بذاته عقل وعقل ومعقول لذاته كما تقر فى محله

قوله فى علمه الحضورى الخ (١) (ص ١١٣)

اشارة الى ان علمه بذاته اما يكون بالعلم الحضورى النورى الذى يكون العلم والمعلوم والعالم فيه واحداً لا بالعلم الحضورى المحتاج الى صورة زائدة معلومة بالذات مباينة للمعلوم بالعرض ويكون العالم فيه مغايراً مع المعلوم وكذا المعلوم بالذات مع

(١) الصفة اما للتوضيح لان علم النفس بذاته لا يكون الاحضورياً وانما لخراج علمها بها بالعنواين والعكايات فانه يكون حصولها كما لا ينفى (منه)

(٣١٦)

المعلوم بالعرض وبالجملّة العلم والعالم والمعلوم بالعرض مغاير كل مع الاخر والايلزم اجتماع المثليين ومفاسد اخرى مذكورة في محلها مع ان الشيء المجرد القوم بالذات لا يتصور غير-بوجه عن نفسه وذاته حتى يحتاج في ادراك ذاته الى صورة مغايرة لذاته فتدبر

قوله (قده) وحيوة حقيقة الخ (١) (ص ١١٣)

في قبال الحيوانية الظاهرة الحسية وهي الحيوة السرمديسة الالهية الاخر-روية العقلية المعنوية والمراد ان وجود ذلك الروح لمكان عرائفه عن المهمة عين العلم والحيوة والقدرة والارادة وعين العشق بذاته وقواه ومجالى ذاته وآثاره

قوله (قده) وللمتعلقه الخ (ص ١١٢)

اي وحيوة ذاتية لمتعلقه الذي هو بدنه وصيغته والمراد من كونه حيوة ذاتية لنفسه نفى الواسطة في العروض وعن كونه حيوة ذاتية لمتعلقه ليست الذاتية بهذا المعنى وبمعنى نفى التبعية يل المراد ان حيوة المتعلق ذاتية له بعين ذاتيتها له من جهة فناء المتعلق فيه وسريان حكمة اليه كما يقال ان العقول المرسله لامهية لها يتبع نفى المهمة عن الواجب تعالى فافهم ولو كان المراد اثبات مجرد الحيوة لمتعلق لا الحيوة مع وصف الذاتية لا يحتاج الى هذا التوجيه كما يؤذن بقوله بعداً بتبعية ذاته فتبصر

قوله ومحالها الخ (ص ١١٤)

اي محل قوى الروح المتعلق وهي الارياح الحيوانية البخارية

(١) النقييد بالحقيقة فوق قبال المرضية كحيات البدن او المجازية المستعمارة كحيوة وحيوة بعض موجودات عالم الناسوت فان الدار الاخرة دار الحيوان ومقر الكمالات الحقيقية السرمدية

وقوله لان من عشق دليل لقوله واراده وعشق الخ وإشارة الى قوله تعالى يحبهم و يحبون

وقوله بذاته متعلق بقوله لا انفعالية والالهيانية وكون علمه قدرة من جهة ان علمه فملى وقدرته وجوئية (منه)

(٣١٧)

(ص ١١٣)

قوله (قدّه) لان من عشق النخ

دليل على عشقه بقواه التى هى آثار ذاته

(ص ١١٣)

قوله (قدّه) اسفهبده النخ

وهى النفس الناطقة سميت بلسان الاشرار بهذا الاسم لان ارض البدن مشرقة

بنور ربها

(ص ١١٣)

قوله (قدّه) ووحدته الحق تعالى (١)

كذا فى النسخ التى رايناها والظاهر ووحدته الحق بذنن الضمير ولو كانت كما
فى الكتاب فيكون المعنى ووحدته النور الاسفهبدهو الحق تعالى ومقوم وجوده هو وجوده
تعالى فوجوده بوجود الحق فكذلك وحدته وحدة الحق تعالى اى ظل وحدته

(ص ١١٣)

قوله (قدّه) وان قلنا ان لامهية له النخ

اى ان قلنا بمقالة شيوخ اتباع الروافيين من ان النفس وما فوقها اثبات صرفة و
وجودات محضة فيكون التفاوت بين الانوار القاهرة والاسفهبديه بمجرد الفقر والغناه
لا باعتبار المهيئات والموضوعات

(ص ١١٣)

قوله (قدّه) وان قلنا ان له مهية النخ

اى قلنا بمقالة المشائين من تركب كل ممكن من المهية والوجود وان الفرق
بين الانوار المذكورة بحسب المهية فجامعية النور الاسفهبده لتلك الكمالات من علمه
بذاته وحيوته الحقيقية وعشقه السارى وغيرها تكون لوجوده لامهية لان المهية من حيث
هى ليست الاهى سيما بناء على اعتبارية المهية واصالة الوجود وما بالذات الذى هو واجد
لجميع الكمالات الوجودية انما هو الوجود لا المهية والعدم والوجود سنخ واحد اصل فارد
فيسرى تلك الكمالات بسريانه فى كل شى

(ص ١١٣)

قوله (قدّه) ومراتبه كشيى و قيمى النخ

اى مرتبة منه وهو الوجود الحق تعالى شى والمراتب الباقية منه وهى وجودات

(١) الظاهر ان المباره ووحدته الحق اى يكون وجوده ووحدته ظل وحدة الحق تعالى

ولو كانت المباره ووحدته الحق يكون المراد ان وحدته هو بعين الحق تعالى حيث انه
اصله وتماه وبه تدوته وقوامه (تعليقة اخرى منه)

(٣١٨)

الممكنات كفيشى وفيهذا اشارة الى رجوع التشكيك الخاصى الى اخص الخواصى
كما اشرنا اليه سابقاً

قوله (قده) فايئنا تحقّق الخ (١) (ص ١١٣)

اي فايئنا تحقّق الوجوب كان هذا الجمع الكمالات حكمه ثم ان الجواب قدتم
عند قوله لا تتصور والى قد ذكر بعدها الى قوله وبعلارة ذلك الخ لامدخالية لها فى الجواب
بالتقرير الاول بل انما ذكرها لتحقيق الامر وان كون حقيقة الوجود فى قبيل الظل عين
ذاته تقدست اسمائه لا ينفى سريان الحقيقة فى قبيل المفهوم فى كلشى لان السارى انما
هو ظل الحقيقة بالمعنى الاول او لتحقيق عدم امكن تصور حقيقة من الحقائق الوجودية
كما لا يمكن تصور المرتبة الغير المتناهية منها فى الشدة والعدة والمدة ويمكن ان
يكون للاشارة الى ان كون حقيقة الوجود حقيقة الواجب تعالى وكون كمالاته عين
ذاته مستلزم لسريان تلك الكمالات بل نوره الذى هو نور السموات والارض فى كلشى
كسريان الاصل فى الفرع والعاكس فى العكس من اجل كون الوجود حقيقة واحدة و
سنخ واحد اويكون اشارة الى بيان اخر للجواب بجعل المغالطة من باب سوء الناليف
المادى لا بسبب اشتراك الاسم كما صرح به بقوله وج يكون وهذا هو الظاهر من كلامه
رفع فى الخلد مقامه ، وقوله الا ترى تنظير للمقام بما ورد عن سيد الانام (ص) من ان من
عرف نفسه عرف ربه

قوله (قده) ولا تفاوت (ص ١١٣)

اي لا تفاوت فى افراده اوبين مراتبه الا فى كون افراده او مراتبه اشد وجوداً
وانم نورية بل بعضها فوق جميع المراتب فى الوجودية والظهور بمسا لا يتناهى مدة و
شدة وعدة

قوله (قده) وبعلارة ذلك الخ (ص ١١٣)

الجواب الاول مبنى على اعتراف المشكك باشتراك الوجود بين المفهوم والحقيقة

(١) المشار اليه بقوله هذا اما سريان كمالات الوجود بسريان حقيقة او كون حقيقة
الوجود مطلقاً متنع التصور (منه)

(٣١٩)

لكنه التمس عليه احد المعنيين واحكامه بالاخر والثاني مبنى على حسابانه انحصار الوجود في المفهوم العام البديهي وانحصار المنفصلة في الشقين وهما اما ان يكون حقيقة الواجب مفهوم الوجود العام البديهي او المبهمة التي حيثية ذاتها عدم الابهاء عن الوجود والعدم فاذا لم يكن الشق الاول بمحقق كما ادعاء الحكيم فيجب ان يكون حقيقته الشق الاخر فيكون الجواب عن هذا الاستدلال ما اجاب به قده من ابداء شق اخر وعلى تقدير تقرير السؤال بما ذكره اولا يكون الجواب عنه بما افاده من ان هذا غلط نشاء من اشتراك الوجود بين المفهوم والحقيقة وخلط احدهما بالاخر

وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا شره و نظامه

(ص ١١٣)

قوله (قده) كيف و المبهمة الخ

اي كيف يمكن ان يكون ذات الواجب من سنخ المفاهيم والماهيات (الخ) اي حيثيتها حيثية عدم الابهاء من اجل انها من حيث هي ليست الالهى فليست من حيث هي بموجودة حتى لا تقبل العدم ولا بمعدومة حتى لا تقبل الوجود وهذا بخلاف حقيقة الواجب تعالى التي هي بذاتها و لذاتها طاردة لاجميع احاء العدم فكيف يمكن ان يكون من سنخ المبهمة فان قلت ما ذكره مناف لما ذكره رئيس الحكماء من ان المبهمة من ذاتها تكون ليس ومن علمتها تصير ايس فان المتظاهر من هذا الكلام ان المبهمة من ذاتها حيثيتها الابهاء عن الوجود. قلت ليس مراده (قده) من هذا الكلام ما توهمته حيث انه مع ان هذا الكلام بهذا المعنى مخالف للبرهان والا كانت المبهمة من الممتنعات بالذات التي لا تقبل الوجود اصلاً مخالف لما صرحوا به ايضاً بل مراده من هذه الجملة ان المبهمة لما كانت فيحد ذاتها غير مقتضية للوجود فتكون فيحد ذاتها غير موجودة ولا تكون موجودة من هذه الجهة والحيثية بل مقصفة بالعدم و اللىسية. فان عدم اقتضاء الاليسية في حكم اللىسية لانها بذاتها تقتضى اللىسية لانه فرق بين اقتضاء العدم و عدم اقتضاء الوجود او الانصاف بالعدم واللىسية بعبارة اخرى انهم عبروا عن اللاقتضاء او هذا لاننا في ما ذكره هنا وصرح به قاطبتهم من عدم اباتها عن الوجود والمعدوم قابلتها للاقتضاء بكل واحد منهما

(٣٢٠)

قوله (قده) والمقابل لا يقبل
اي قبول لا يجتمع مع المقبول لقبول الجسم للبياض والسواد قوله و هي قابلة
اي المهيبة .

قوله (قده) المانعة للجمع (ص ١١٣)

لان المنفصلة المانعة للخلو والجمع ذات اجزاء ثلثة هكذا حقيقة الواجب تعالى
اما مفهوم الوجود واما مهيبة بسيطة مجهولة الكنه واما حقيقة الوجود والمغالط جعلها
ذات جزمين اي اما مفهوم الوجود او مهيبة من المهيبات فصارت القضية مانعة للجمع لا
مانعة للخلو والجمع حتى تصير منفصلة حقيقة لاحتمال شق آخر وهوان تكون حقيقة
الوجود ولكن لا يخفى ان كون ما ذكر منفصلة حقيقة مبنى على تعميم حقيقة الوجود
بحيث تشمل فردا ومرتبتها ونفسها حتى يشمل ساير الاقوال بان يجعل الحقيقة في قبال
المفهوم لافى مقابل الظل والعكس الذى لا يمكن تكثره لبالافراد ولا بالمراتب كما انه
هو المراد من قوله بعده هذه الجملة هو حقيقة الوجود التى الخ

قوله (قده) ولعل العلامة الدواني (١) (ص ١١٣)

قد اشرنا سابقاً الى ان الاقوال فى حقيقة الواجب تعالى كثيرة على اختلاف

(١) اي يشير الى ما ذكرناه اخيراً فى جواب الامام الرازى بقوله واذا حمل الخ ولكن
الفرق بين ما افاده وما ذكره العلامة ان العلامة جعل الوجود مطلقاً منعصراً فى الواجب
تعالى الذى عبر عنه بحقيقة الوجود ولم يجعل للممكنات سهما ونصيباً الا الانتساب
والاضافة المقولية الاعتبارية الى تلك الحقيقة المقدسة والمصنف طبقاً لخاصة الحكماء
وارباب اللوق جعله ذات حقيقة ورقيقة واصل وعكس وجعل سهم الممكنات منها الاضافة
الاشراقية التورية والظل الممدود منها على هياكل المهيئات كما قال تقي قدس اسمائه
الم قر الى ذلك وكيف مد الظل الابه وملحوض الدرام فى المقسام هو ان اقوال
الحكماء والمتكلمين قد اختلفت فى حقيقة الواجب قدس اسمائه وفى وحدته وتوحيده
ايضا فمنهم من ذهب الى ان حقيقته القدسة ماهية مجهولة الكنه وآخر الى انه ذات
بسيط يتزعم عنها الوجود بدون حيشية تمليبية ولا تقيدية ونسب آخر الى انه فرد من
الوجود مخالف مع ساير الافراد بتمام الحقيقة و فرنة اخرى الى انه مرتبة من مراتب
حقيقة الوجود واخرى الى انه الوجود بشرط لاوطائفة اخرى الى انه الوجود بلا بشرط

(٣٢١)

الطرائق والمذاهب و كذا اقوالهم فى التوحيد اما اختلافهم فى حقيقته تعالى فلان القائلين باصالة المهيمة من المتكلمين جعلوها مهيمة بسيطة مجهولة الكنه و الحكماء القائلين باصالتها ايضاً جعلوها نفس الوجود والانية ولما كان هذا القول بظاهره منافياً للقول باصالة المهيمة قالوا معنى كون حقيقته المقدسة صرف الانية انه ينتزع مفهوم الوجود من حاق ذاته من دون حيثية اصلا لالتقيدية ولاعملية والحكماء القائلين باصالة الوجود الذاهيين الى ان لمفهومه افراداً متباينة جعلوها فرداً من ذلك المفهوم مباحثاً لسائر الافراد فى الذات والحقيقة والذين جعلوا مصداق ذلك المفهوم ذات مراتب متفاوتة كحقيقة النوراي الفيلويون منهم جعلوها مرتبة شديدة منها فوق باقى المراتب بما

القسى المحيط بكل شى وعبر عنه بالوجود الحق وعن الوجود العام السارى الذى هو فعله بالوجود المطلق وعن الوجودات الخاصة بالمقيد وجعلها اثار تلك الحقيقة وكذا اختلف انظار اولى الانكار فى توحيدهم فذهب بعضهم الى انه لا شريك له فى وجوب الوجود مع كثرة الوجود والوجود وهذا مما سعى عندهم بالتوحيد العامى وذهب فريق اخر الى انه لا كثرة فى الوجود اصلا بل المتكثر انما هو الوجود بمعنى المهيمة المنسوب الى الوجود لامن قام به الوجود وانه لا يتكثر الوجود لاحقيقة ولا فردا ولا مرتبة ولا نوعا بل انما يكون التكثير والكثرة فى المهيئات الامكانية وجعل قول القائل وجود زيد مساوقا مع انه زيد وهذا القول قول بوحدة الوجود وكثرة الوجود وسمى عندهم بدوق المتباينين الذى اختاره المحقق الدوائى وذهب طائفة من المتصوفة الى نفس الكثرة فى الوجود مطلقا وكذا فى الوجود وجعل ما يترأى من الكثرة كثنائية ما يراه الاحول من الصور وهذا هو القول بوحدة الوجود والموجود ويسمى بالتوحيد الاخصى وذهب بعض آخر الى القول بوحدة الوجود والموجود فى عين كثرتهما ويسمى هذا القول بتوحيد اخص الخاصى والى مذهب المحقق اشار المصنف بقوله ولعل وبالجملة الاقول فى التوحيد على ما ذكر اربعة التوحيد العامى وهو القول الاول والتوحيد الخاصى وهو القول الثانى وتوحيد خاص الخاصى وهو القول الثالث وتوحيد اخص الخاصى وهو مغتار المتألهين واترا به الذين قالوا بوحدة حقيقة الوجود فى مقابل الضل وكثرة اظلالها وعكوسها فتبصر .

(٣٢٢)

لا يتناهى شدة ومدة وعدة ولكن الجميع جعلوا ممالك الوجودية بناء على اصالة المهيبة
 بجعل المهيبة بافاضة الحق تعالى بحيث تصير منشأة للآثار وطاردة للعدم وينتزع منها
 مفهوم الوجود وبناء على اصالة الوجود واعتبارية المهيبة بافاضة فرد من الوجود وجعله
 بالذات بحيث تصير المهيبة مجعولة بجعله بالعرض او بجعل مرتبة منه كذلك والمحقق
 الدوائى ذهب الى انه لا تكثر فى الوجود اصلا وانه منحصر فى فرد واحد هو الواجب
 الوجود بالذات وانما التكثر فى الوجود بمعنى المنتسب الى الوجود لا بمعنى ما قام به
 الوجود نظر الى ان الانتساب يكفى فى صدق المفهوم ويجعل مناط الوجودية بانتساب
 الماهيات الى الواجب تعالى لا بقيام فرد او مرتبة من الوجود بها وجعل قول القائل وجود
 زيد بمنزلة قوله اله زيد وسمى مسلكه وطريقته بذوق المتألهين. ولما كان هذا القول
 بظاهره مع ذهابه الى اصالة المهيبة واعتبارية الوجود سخيفا جداً حيث ان الانتساب
 على ذلك المذاق يجب ان يكون نسبة مقولية التى هى مهيبة من الماهيات ولا يمكن ان
 تصير مناط الوجودية الحقيقية ومنشأة الآثار وطرد العدم؛ اول المصنف (فده) فى منظومته
 فى الحكمة قول المحقق المزبور بارجاع كل ما ذكره فى مفهوم الوجود الى حقيقة
 بجعل مراده من عدم تكثر الوجود اصلا عدم تكثر حقيقة التى فى قبال الظل ومن كون
 موجودية الاشياء بانتسابها وازافتها اليها؛ كون موجوديتها بالاضافة الاشرافية النورية
 لا المقولية جتنى يستقيم كلامه ومسلكه لكن هذا توجيه بما لا يرضى به صاحبه حيث
 انه ذاهب الى اصالة المهيبة ومن الظاهر ان القول بها لا يجتمع مع هذا التوجيه حيث
 لا تكون عليها المذاق للوجود حقيقة ولا للاضافة الاشرافية مصداق اصلا والى هذا
 اشار بقوله ولعل العلامة الخ حيث ان التعبير بلعل مشعر بعدم الوثوق بكون هذا التوجيه
 مراداً للعلامة المزبور هذا واما اختلاف مشاربهم فى التوحيد فلان العامة منهم كالمتكلمين
 قائلون بوحدة الواجب تعالى مع القول بكثرة الوجود والموجود والخاصة ذهبوا الى
 وحدة الوجود وكثرة الموجود بمعنى المنسوب الى الوجود وخاسر الخاص الى وحدة
 الوجود والموجود وضياء خلاصة الخاصة الى وحدتهما فى عين كثرتهما والثانى مذهب
 المحقق المزبور الذى سماه بذوق المتألهين

(٣٢٣)

(ص ١١٤)

قوله (قده) لا افراد الخ

الى المتباينة بتمام الذات كما ذهب اليه المشائون .

(ص ١١٤)

قوله (قده) ولا مراتب الخ

اي ولو جعل مرتبة منه عاكسا والباقي عكسا وذلك لانه حيث قال باعتبارية الوجود واصلية الماهية لم يمكن حمل كلامه على الاضافة الاشراقية كما اشار اليه المصنف في شرح منظومة الحكمة .

(ص ١١٤)

قوله (قده) انما يكون بالمجاز الخ

اذ لا قدر مشترك معنوي بين الامرين حتى يكون الاطلاق على سبيل الحقيقة بل يكون الاطلاق اما من باب المجاز من اجل علاقة السببية والمسببية لولم يتحقق له وضع اخر او من جهة اشتراك اللفظ ان تحقق .

(ص ١١٤)

قوله (قده) ويندفع الهرج والمرج الخ

الهرج بالفتح ؛ الفتنة والاختلاط وبالكسر الاحمق والضعيف من كلشي والمرج الكذب اي ارسل لسانه فيه وامرج السلطان رعيته خلاها والفساد امرج الدابة تركها ترعى حيث شئت . والمراد انهم حيث صرحوا في بيان خواص الواجب بنفى الماهية عن الحق تعالى وانه وجود صرف ولا يتصور اصلا وصرحوا ايضا في اول مبحث الامور العامة ببداية الوجود واعتباريته ؛ تشوش ذهن الباري في علم الفلسفة واهم التناقض والاخلال والفساد من كلامهم فانهم حيث لم يفهموا من الوجود المفهوم الذي حكم الفلاسفة ببدايته واعتباريته ظنوا انهم ارادوا من كون الواجب تعالى ماهيته انيته وانه صرف الوجود ؛ كونه تعالى نفس مفهوم الوجود البديهي الاعتباري مع انهم صرحوا ايضا بان حقيقة الواجب لا تتصور اصلا ولا يمكن اكتناهاها ابداً فوقعوا في التشويش والاضطراب واحتملوا ان يكون اطلاق الوجود على تلك الحقيقة المقدسة الواجبية حيث قالوا انها وجود صرف ؛ انما هو بالمجاز بان استعملوا لفظ الوجود الذي هو موضوع للمفهوم البديهي الاعتباري في تلك الحقيقة مجازاً او بوضع آخر . ولكنهم لو تفتنوا وحملوا كلام الحكماء في قولهم انه تعالى صرف الوجود على انهم ارادوا به حقيقة الوجود بالمعنى الذي حملته المحقق عليه اي التي لا افراد لها ولا مراتب ولا انواع لها وتكون هي موجودة

(٣٢٤)

بذاتها ولذاتها؛ وغيرها موجوداً بانتسابه اليها لا بقيام فرد او مرتبة منها به لا بالمعنى المتعارف في عرف الحكماء اى الفرد الحقيقى او المرتبة الشديدة التى فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى من مفهوم الوجود؛ لما وقعوا فى التشويش والاضطراب اذ لم يتوجه على تلك الطريقة ان المعقول من الوجود امر اعتبارى هو ازل الاوائل التصورية الى آخر ما نقله عن المحقق فى الكتاب

(ص ١١٤)

قوله (قده) المبدء نور المخ

اى المبدء مطلقا سواء كان مبدء المبادئ وعلة العلل وهو السو لوجب تعالى او وجوهه النامة الباقية بعد فناء كل شى من العقول الطولية والعرضية والنفوس الكسبية والجزئية وغيرها من المبادئ الطبيعية فانها بما هي مبادئ ومؤثرات نور اى من مراتب نور الوجود ودرجاته

(ص ١١٤)

قوله (قده) الوجودات

وذلك لان النور هو الظاهر بذاته والمظهر لغيره وهذه خاصية حقيقة الوجود بل هو اخص خواصه وصفاته

(ص ١١٤)

قوله والعلم نور المخ

تعليل لقوله وعلومها العقلية المخ انما اخص ذلك بعلومها العقلية لانها انوار ساذجة محضة خالصة عن شوب المادة والمقادير وعلاقتها بالكليات بخلاف الخيالية والحسية اذ ليست خالصة عن المقدار والاضافة الى المواد.. والصور العقلية انوار محضة سيما بناء على اتحاد العاقل بالمعقول ويمكن جعل الصور الحسية والخيالية ايضا انوارا بناء على اتحاد الحس والحاس والمحسوس والخيال والمتخيل لانها من صقع النفس التى هي نور بذاتها وباطن ذاتها فيكون التخصيص بالعقلية حينئذ مبنيا على مذاق القوم اللهم الا ان يقال ان اتحاد النفس مع تلك الصور انما هو فى مرتبتها لافى مرتبة النفس وفى مقام السر والخفى والاخفى وهي في هذه المرتبة ليست بانوار ساذجة بحتة فتدبر

(ص ١١٤)

قوله وقد يطلقون المخ

ومن هذا القليل ماورد فى الحديث من : ان الله تعالى خلق الخلق فى

(٣٢٥)

ظلمة ثم رش عليه من نوره بناءً على ان يكون المراد من الخلق في الظلمة؛
التقدير في مرتبة المهيئات والاعيان الثابتة، وفي مرتبة الفيض الاقدس ورش النور عليها؛
افاضتها بالفيض المقدس والنفس الرحمانى والحق للمخلوق به الذى هو نور السموات
والارض وكذا ما قيل

سبه رومى زممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم
وكذا ماورد من خلق الاشياء لامن شى اى الماده او المهيبة

قوله الله نور السموات الاية (ص ١١٤)

اى وجود السموات والارض فان النور هو الظاهر بذاته و المظهر لغيره وهذا
خاصية حقيقة الوجود والمراد من السموات العوالم العلوية من المجردات العقلية و
النفسية وعالم المثال ومن الارض عالم الناسوت وموجودات عالم الطبيعة من اجل ان
الالفاظ موضوعة للمعانى العامة فكل ماله جهة العلو والرفعة يسمى بالسما و مقابله
بالارض وكونه تعالى نور السموات والارض على المذهب المنسوب الى ذوق المتالمين
ظاهر وكذا على مذاق القائلين بالتوحيد الخاصى والاخص الخواصى و ما فوق ذلك
من المشارب لارباب الذوق و اما عند الظاهريين القائلين بالتوحيد العامى وبوجود
الكثرة الحقيقية والبيئونة العزلية فلان المخرج لكشى من ظلمة العدم وغسق اللبسية
والامكانية الى نور التحقق والايسية والوجوب هو الله تعالى شأنه عند جميع الفرق
ولاشك ان العدم ظلمة ومقابله نور والذات ليست بمعتبرة فى المشتقات فلان فرق بين
النور الحقيقى والنير بالحقيقة فكما انه منور للسموات والارض فكذلك هو نورها

و نيرها فتبصر

(ص ١١٤)

قوله (قده) القواهر

هذا مأخوذ من اصطلاح حكماء الفرس والاشراق فانهم يعبرون عن القول
الكلية بالقواهر نظراً الى قاهريتها بالنسبة الى مادونهما وعن الطولية منها بالاعلى نظراً
الى علوها بالنسبة الى العرضية وعن العرضية بالادنين لدونها بالنسبة الى الطواية و
يعبرون عن النفوس مطلقاً كليها وجزئها بالانوار الاسفهدية معرب سبهيد و عن
الابدان بالصياصى

(٣٢٦)

قوله (قده) فان الوار الحق (ص ١١٤)

فان نور الحق هو الوجود العام المنبسط على كلشى وجميع الاشياء ناطقون مسجون
بحمده بحكم و ان من شتى الايسبح بحمده الاية

قوله (قده) والله بصرات (ص ١١٤)

اي انبساطه محدود من جهتين احديهما انه منبسط على السطوح فقط دون
اعماق الاجسام وثانيتهما انه منبسط على سطوح المبصرات فقط دون غيرها من
اقسام المحسوسات

قوله (قده) و-هت (ص ١١٤)

كما قال تعالى وسعت كلشى رحمة وعاماً

قوله (قده) المحسوسات (ص ١١٤)

اي المحسوس بالحواس الخمسة الظاهرة من السمع والبصر والذوق
والشم واللمس

قوله (قده) ما وراء العقل والحس (ص ١١٥)

يمكن ان يكون المراد بالعقل العقول الجزئية التى للنفوس الانسانية او هى
مع عقول الافلاك فيكون المراد مما وراء العقل والحس العقول الكلية التى فى السلسلة
الطولية والعرضية وان يراد منه مطلق العقول فيكون المراد مما ورائها حضرة اللاهوت
والايعان الثابتة

قوله (قده) و وحدته عددية (ص ١١٥)

اي التى فى باب الاعداد وهى الوحدة بشرط لاوقد مر ذلك سابقاً فراجع . ولما
كانت وحدته حقة فلانائى له ولما كانت حقيقية فلا افول له ويمكن ان يكون الاول و
الثانى اشارة الى انه لانائى له

قوله (قده) بل حقة الخ (ص ١١٥)

قد قسموا الوحدة الى الحقيقية وغيرها والحقيقية الى الحققة وغيرها و ارادوا
بالحقيقية ما يكون اتصاف محلها وموضوعها بها بالذات اى من دون الواسطة فى العروض
وتكون وصفاً له بهاله لا بالمحاط متعلقة كاتصاف الاشخاص بالوحدة العددية والمراد من

(٣٢٢)

غير الحقيقية مالا يكون اتصاف محلها بها بالذات بل بالعرض كما فى اتصاف الافراد بالوحدة النوعية و ارادوا بالحقة مالا ينحل موضوعها الى ذات مغايرة ومباينة للوحدة متصفة بالوحدة و وحدة مباينة له صفة له بل يكون نفس الوحدة الوجودية العينية لانفس مفهوم الوحدة كما فى وحدة البارى تعالى وبغير الحقيقة مالا يكون كذلك اى ينحل موضوعها الى ذينك الامرين كما فى وحدة العقول والنفوس بناء على عدم عرائها عن المهية واما بناء على عرائها عنها فهى متصفة بالوحدة الحقيقية ألحقة الظلية لا الاصلية والمراد من الوحدة العددية مالا يكون له ثاب من سنخه. ولما كانت ذاته تعالى عارية عن المهية منزهة عن كافة الحدود وكل ما يوزن بالكثرة والائنيية ولا يتصور له ثابى فى دار التحقق اصلا؛ ورد فى الادعية الماثورة عن الائمة الاطهار (ع) نفى الوحدة العددية عنه تعالى كما ورد اللهم يامن لك وحدانية لا كو حدانية العدد اشارة الى تنزهه تعالى عن الاتصاف بالوحدة العددية

(ص ١١٥)

قوله (قده) قد علمت

فى هذا ايضاً يجيئ الاحتمالان المذكور ان سابقاً فتبصر .

(ص ١١٥)

قوله (قده) ولمن حيثية الوجود

و ذلك لان الوجود لا يقبل العدم وطارد له بالذات وفى هذا اشارة الى الوجوب السابق وفى الفقرة الاتية الى اللاحق ويمكن ان تكون كلتا العبارتين اشارة الى اللاحق بناء على عدم انفكاكه عن السابق كذا قيل فتدبر

(ض ١١٥)

قوله (قده) وان القضية الفعلية

اشارة الى الوجوب اللاحق كما مر فى التعليقة السابقة فان كل موجود من الموجودات الا مكانية محفوف بوجوبين وضرورتين احدهما الوجوب السابق الجائى من قبل العلة الذى يعبر عنه بان الشىء مالم يجب لم يوجد والثانى الوجوب اللاحق الذى يعبر عنه بالضرورة بشرط المحمول وهو محقق فى كل قضية فعلية اى ما كان محمولها واقعاً فى احد الازمنة فان كل موضوع بشرط اتصافه باى محمول كان لا يمكن ان يتصف بمقابل محموله ونقيضه فمحموله ضرورى الثبوت له بذاك الشرط

(٣٢٨)

(ص ١١٥)

قوله (قدّمه) الوجود الحقيقي

يمكن ان يراد به حقيقة الوجود في مقابل مفهومه وان يراد به الحق تعالى في
قبال الظل والفيض والعكس اذ في تبال المجازى بالمجاز العرفاني والاول مبنى على ارادة
الانبساط والسعة الوجودية بالذات من قوله المنبسطة والثاني على ارادة السعة والبساطة
باعتبار سعة فعله تعالى وانبساطه.. و ارادة الفيض المقدس وفعله من الوجود الحقيقي اولى واظهر
قوله (قدّمه) في القوس النزل في الخ (ص ١١٥)

لما كان مدارج الوجود وسير نور نيره في مدار العوالم الامكانية دورية من
جهة عدم امكان التكرار في التجلي شبهوا سيره في تلك المدارات بالدائرة التي تنقسم
الى قوسين احدهما تبتدى من العقل الاول وتنتهى الى الهيولى الاولى ويسمونها بالنزولي
و بمعراج التركيب وبالي الى القدر او الايام الربوية والثاني تبتدى من الهيولى وتنتهى
الى الانسان المستكمل بالحكمتين النظرية والعملية المضاهى للعقل الفعال او الصادر الاول
بلسان الحكماء او الانسان الكامل المكمل والمظهر التام لانتم للاسم العظيم الاعظم البالغ
مقام قاب قوسين او ادنى في لسان العارفين ويسمونها بالقوس الصعودي ومعراج التحليل واليوم
الالهى الذى هو كخمسين الف سنة هما تعدون

(ص ١١٥)

قوله (قدّمه) ونوره المنبسط الخ

اى ومن صقع نوره المنبسط او من مراتب نوره المنبسط والضمير في صقعته و
في نوره راجع الى الوجود الحقيقي الذى كان المراد به هنا هو الحق والمراد من انبساطه
انبساط ظله الذى هو الفيض المقدس كما اعرب عنه قوله ونوره المنبسط

(ص ١١٥)

(قوله قدّمه) بوجودها الخ

خبر والانوار الحسية الخ اى لابعيياتها لانها قد مر انها هي من مراتب المنبسط عليها
فتبصر ، وهنا فروق اخر بين النورين و هو ان النور الحسى اما جوهر او عرض و نور
الوجود ليس بجوهر ولا عرض والنور الحسى بذاته ممكن يتصور له المثل والشد والصد
بوجه ويشنى ويتكرر والنور الحقيقي مساوق مع الوجوب والاول يقبل القسمة والنسبة
بالعرض ومركب من المهيبة والوجود والجنس والفصل والثاني لا تركيب له اصل او
والحسى قائم بالغير والحقيقى محيط بالكل تقوم به الغير بل ليس فى الدار غيره ديار كما قل :

(٣٢٩)

غيرش غير در جهان نكـذاشت لا جرم عين جملة اشيا شد

وكذلك نور الحسى ماذى محتاج الى المعجل والفاعل والقابل

بخلاف الحقيقى فانه مجرد غير محتاج الى الفاعل والقابل بل يوجد الطرف المقابل بنفس
اشراقه وفي قوله بوجودها اشارة الى الفرق الثانى كما ان قوله لانا لى له اشارة الى احديته
وقوله ولا افول الى صمديته

قوله (قده) ما وقع للثنوية الخ (ص ١١٥)

القائلين بالنور و الظلمة ايضا كما قال فى منظومة الحكمة (بالنور و الظلمة
قال الثنوى) الا انه اشتهر اطلاقها على هذه الفرقة ايضا لانهم انكروا توحيد المبدء وقالوا
بالهين ومبدءين فى دار الوجود ولكن الفريق الاول اختلفوا مع الحكماء فى باب المبدء
الاول وجعلوه امرين ولذلك نقل قولهم فى الطبيعيات وقول ذاك الفريق فى الالهييات
بالمعنى الاخص مع ان قولهم قابل للتناويل كما اوله الخفى بالوجود والهيية او
الا مكان والوجوب بخلاف هذه الفرقة فان كلماتهم صريحة فى تعدد الاله فتأمل

قوله (قده) يزدان الخ (ص ١١٥)

فجعلوا اليزدان فاعل الخيرات والاهر من فاعل الشرور

قوله (قده) مع انه عدم الخ (ص ١١٥)

اشارة الى طريق الافلاكون فى رد هذه الفرقة كما اشار اليه فى منظومة الحكمة
بقوله اما على مشرب افلاطون فلان تلك الشرور القليلة اذا كانت اعداما بلا محتاج
الى العلة الموجودة كما قالوا بها فان عدم يرجع الى عدم كما ان الوجود يرجع
الى الوجود انتهى

قوله (قده) الى علة فاعلية (ص ١١٥)

التخصيص بالمفاعلية من جهة ان اعدام الملكات محتاج الى القابل من جهة انها
اعدام اشياء عن اشياء لها قابلية الاتصاف بتلك الاشياء وبهذا تتميز عن العدم البحت وتصف
ببعض الصفات التى للوجودات كما سيشير اليه

قوله (قده) او ان غلطهم الخ (ص ١١٥)

اشارة الى طريق المعلم الاول ارسطاطاليس وكذا قوله من جهة جعل الامور الخ

(٣٣٠)

ويمكن ان يكون الاخير اشارة الى مذاق الافلاطون ايضا بان يكون المراد انهم جعلوا الامور المصاحبة للعدم شرا مع انها ليست بشر بالذات مع ذهابهم الى انها شرور بالذات .

قوله (قده) لاستدعاء (ص ١١٥)

دليل على اصابتهم في جعل الشر عدماً للملكة وفي مطالبة مطلق العلة له اعم من ان يكون فاعلاً له بالذات او بالعرض ولكن اخطئوا في مطالبة العلة الوجودية الذاتية له وانما قال ذلك حتى لا يتوهم ان الشر اذا كان عدماً فلا يحتاج الى علة اصلاً
قوله (قده) وحل مغالطتهم المخ (ص ١١٥)

هذا ايضاً اشارة الى مذاق افلاطون في حل الشبهة ويمكن ارجاءه الى مذهب العلم بان يكون المراد من قوله «فلا يحتاج الخ» انه لا يحتاج بالذات الى مبدء موجود
قوله (قده) لان المضدين (ص ١١٥)

وذلك لان المتقابلين هما الامر ان اللذان لا يجتمعان في زمان واحد في محل واحد من جهة واحدة فان كانا وجوديين وكانا متكافئين في التعقل والوجود فهما متضايغان وان لم يكونا كذلك اى متكافئين وكان بينهما غاية التناكر والخلاف كانا متضادين و ان كان احدهما وجوديا والاخر عدمياً و اخذ في العدمى القابلية والشائية للاتصاف بالوجودى كان بينهما تقابل العدم والملكة وان لم يؤخذ فيه تلك الشائية كان بينهما تقابل السلب والايجاب اذ عرفت هذا ظهر لك ان الشر ليس ضدّاً للخير لانه عدم الخير في المحل القابل له فيقابله تقابل العدم والملكة لا تقابل التضاد .

قوله (قده) ادعوا البدهة (ص ١١٦)

ومع ذلك استدلل عليه شارح حكمة الاشراق بقوله : ان كان الوجود شراً بالذات .

قوله وينعكس ان الخ (ص ١١٦)

هذا على مذاق القدماء ولكن يجب ان يجعل الاصل ان كل وجود فهو خير بالذات وان كل شر عدم حتى ينعكس الى ما ذكر في الكتاب من جهة ان حكم الموجبات

(٣٣١)

هنا حكم السوالب فى المستوى والاحتياج الى المكسين لاجل كونهما دليلا على قوله
والشر عدمى الخ

(ص ١١٦)

قوله وابس بشر الخ

اما فى عالم العقول فظاهر لانها كلمات تامات الهية لانها دعليها ولا حالة منتظرة
لها بل باقية ببقاء الله لا با بقاءه موجودة بوجوده لا بايجاده عند بعض انشاء التحقيق و
على تقدير بقاءها بابقائه تعالى عارية عن الشر ايضا لغلبة حكم الوجود وتاكده على حكم
امكاناتها ولكونها انوار ساذجة و اشراقات بارقة فلا سلطان للمعدم والشر عليها ابداء و
اما للسموات فانها مستكفيات بباطن ذاتها لا مانع لها عن ليلها بكمالاتها وايضا
طبايع خامسة لاسمى للمعدم الزمانى والبدلى عليها ونشأتها ليست نشأة القسر والتضاد
التفاسد والتكاسد

(ص ١١٦)

قوله قدده ولذا قبح الخ

القييد بالاكثر من اجل ان العلامة الشيرازى فى شرح جكمة الاشراق اقام عليه
برهانا ملخصه ان الشى الوجودى والموجود لو كان شرا فاما ان يكون شرا لذاته
و نفسه او يكون شرا لغيره و على التقديرين فشرته اما ان يكون لاجل اقتضائه لعدم
نفسه او غيره او عدم كمال نفسه او غيره او يكون لاجل اقتضائه لوجود نفسه او غيره او لكمال
وجود نفسه او غيره والاول مع مصادمته للبرهان بل للموجدان لان كل شى؛ ملائم لذاته يقتضى
وجود ذاته و كمال وجوده؛ مستلزم للمطلوب فانه (ح) يكون مرجع الشرية الى العدم اى
فقد ذات الشى او فقد كماله او فقد ذات غيره او فقد كمال غيره و الثانى ايضا مصادم
للموجدان بل للمبداهة حيث ان اقتضاء الوجود او كماله لا يمكن ان يكون شرا فبقى ان
يكون مرجع الشرية الى عدم الوجود او عدم كماله فتبصر

(ص ١١٦)

قوله ليس قدرة الخ

لانها من صفات الكمالية والنعوت الالوية للوجود المطلق بما هو وجود و كمال
الشى ليس بشرله وكذا القاطعية والحدة للسيف وكذا كون عضو المقتول قابلا للقطع
لان تلك القابلية ايضا تكون كمالا للعضو والالكان حجرا لانباتا او حيوانا وقس عليه
باقى ما يشير اليه بقوله وكذا انتهى

(٣٣٢)

(ص ١١٦)

قوله قدّم وهو عدم المتعلق

اى عدم تعلق روحه ببدنه و قطع علاقته عنه و فيه ايماء الى ان ذلك عدم فى عين كونه شراً لا يخلو عن الخيرية حيث ان قطع العلاقة عن البدن الجسمانى الكثيف يصير سبباً للاتصال بالعوالم الروحانية و تاكد العلاقة بالابدان اللطيفة البرزخية
قوله (قدّم) كعدم الممنزج الخ (ص ١١٦)

(ص ١١٦)

الاول مثال لعدم الشى والثانى لعدم كماله على سبيل اللف والنشر المرتب

قوله (قدّم) كحلقة

لانها بمنزلة حجر المانة بالنسبة الى الانسان

(ص ١١٦)

قوله (قدّم) والمعلول الخ

والا لما كان معلولا وظلالها بل كان ضدا او بدا لها و لزم ان يكون فاقد الشى معطياً له لان المبين لا يكون واجدا لما يباينه

(ص ١١٦)

قوله (قدّم) ومن حيث انه مكتوب الخ (١)

يمكن ان يكون المراد بعلم الحق هيمنا العقل الاول او العقول الكلية المرسلّة بالنظر الى وحدتها الوجودية النورية او العقل الفعال او رب النوع الانسانى الذى هو خليفة الله المتعال فى جميع العوالم و الثانى انسب بمذاق المشائين و الثالث بمذاق الاشراقين والمراد بالسلسلة الطولية حضرات اللاهوت والجبروت والملكوت التى تنتهى فى النزول الى حضرة الناسوت او هى مع العالم السماوى لانه من وجهه فى طول عالم العنصریات وان كان بوجه آخر فى عرضها والفرق بين هذا و ما قبله اى معلوليته

(١) اى بقلم قدرته او بافلام العقول الطولية البادية او الصاعدة والفرق بين

الفرقتين ان الاولى بناء على القول بالعلية والمعلولية وكون المعلول مباحثا مع اللة بوجه والثانية بناء على التطور والظهور وعلى بساط الاتينية الحقيقية والبيئونة العرفية وانما سمى العقل فلماً لانه واسطة فى افاضةفيض الوجود على هياكل المهبّات وتسطير ارقام الكلمات النامات واخر متشابهها فى سجل الكون على حسب الامكانات والقابليات فميرعنه بالقلم وعن تسطيره تلك الارقام فى ذلك الدفتر والسجل بالكتابة وقد مر شرح ذلك وان الالفاظ موضوعة للمعاني العامة . فتذكر (منه)

(٣٣٣)

للسلسلة الطولية و انكان الشر منتفيا عنها ايضا وكذا عن العنصریات من حيث نسبتها الى كل واحد من الامرین و من حيث كلنا النسبتين؛ هو ان الاول بالمحاذ عدم القاء الوسائط بينه تعالى و بين العنصریات والثاني بالمحاذ القاها غير واسطة واحدة هي العقل الكلى الذى هو من جهة فناءه المطلق و اندكائه جبل انيته فيه تعالى من غير واسطة او الثانى للاشارة الى ان خيرية العنصریات من جهات كثيرة احديها من جهة معلوليتها للسلسلة الطولية التى لاشرية فيها اولاً حظنا الوسائط وثانيتها من جهة كونها مفاضة عنه تعالى بواسطة واحدة هي ملقاة حقيقة و ثالثها من حيث انها مكتوبة بيده تعالى التى هي خير محض و مبدا كل خير و كمال و لطف و حسن و جمال و معلوم ان مكتوب الشئ ملائم معه مع ان فى الجملة الثانية اشارة الى انه لا موثر فى الوجود الا الحق تعالى و ان العنصریات ايضا من مراتب فيضه و مكتوب بيده كالسماويات بل جميع ما فى الوجود الامكانى كما قال الشبستري :

بنزد آنكه جانش در تجلى است همه عالم كتاب حق تعالى است
قوله خير محض الخ (ص ١١٦)

خبر قوله و هو من حيث الخ و من حيث الثانى معطوف على الاول
قوله صفة مؤبره الخ (ص ١١٦)
التعبير بالصفة اشارة الى ان بينوته مع خلقه بينونة صفة لا بينونة عزلة
قوله المنةين به الخ (ص ١١٦)

الضمير فى به راجع الى عالم العناصر
قوله و انكان فى الاستضرار الخ (ص ١١٦)
اشارة الى ان الغاية الاولى لخلق عالم الجواز حقيقة الانسان الكامل و
انه لو كانت فيهم الشرور الطفيفة منفعة له لا نقلبت خيرا و كمالات بعد ما كانت شرا و
وبالانم اشار الى كيفية كون شرورها طفيفة بقوله و اذا نسبت .

قوله (قده) ان المجال لزم (ص ١١٧)
او قرر الدليل هكذا لو وجد الهان (الاهان) فلا يخلوا ما ان يتوافقا فى الارادة
او يتخالفا فيها فان اتفقا فيها فاما ان يقع المراد لهما بارادة كل واحد منهما او بارادة احدهما

(٣٣٤)

اولا يقع اصلا والاول مستلزم لاجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي لو كانت كلواحدة من الارادتين مستقلة في الابداع او نقصان كل واحد منهما لولم تكن مستقلة فيه وعلى الثاني يلزم ان تكون ارادة احدهما مقهورة غير مؤثرة والاخرى قاهرة والثالث مستلزم لنقصان كلواحدة من الارادتين وعلى تقدير الاختلاف فاما ان لا يحصل الى آخر ما ذكره في الكتاب وبعبارة اخرى على تقدير الاتفاق في الارادة فاما ان تكون ارادة احدهما لا يضر عدمها بوقوع المراد او لا يمكن مع عدمها وقوعه فعلى الاول فهي غير مؤثرة فليست بارادة وجوبية وعلى الثاني فكل واحد منهما لو انفرد لا يكفي في وقوع الفعل المراد فيلزم ما ذكر من النقصان فعليها هذا التقدير لا يرد ما ذكره (قده) لسكن لما قرر والدليل باختلاف الارادتين اورد عليهم بما افاده (قده) ثم انه قد ظن بعض المتكاسين انه لو تعدد الواجب بالذات وجب اختلافهما في الارادة نظراً الى ان الارادة الذاتية الازلية على وفق المصلحة النامة والمصلحة الكاملة التمامية؛ لا يختلف اصلاً حتى يمكن اختلاف الواجبين في الارادة وكلا الظنين من بعض الظن الذي هو اثم فنامل .

وقرر بعضهم البرهان المذكور بانه على فرض اتحادهما في الارادة يجوز فرض اختلافهما فيهما فعليها هذا التقدير اما ان يقع كلا المرادين فيلزم اجتماع المتنافيين او يقع احدهما فيلزم عجز الاخر ولا يقع واحد منهما فيلزم نقصان كل واحد منهما واعتراض عليه بان ذلك الفرض محال فجازان يستلزم المحال وربما يقرر بانه على فرض التعدد يفسد كل واحد من الالهيين لانه عليهما هذا التقدير يكون لكل منهما حد من الوجود ومرتبة من الكمال يكون الاخر فاقداً له وقرده بعض آخر بانه على فرض التعدد لا توجد اى السموات والارض، بحمل الفساد على العدم الرأسى لان مفهوم وجوب الوجود يصير معللاً (ح) فلا يكون واحد منهما بواجب الوجود ولا يمكن ان يكون لغير واجب الوجود حـظ في افادة الوجود وتحقيق المقام يحتاج الى بسط في الكلام واستفينا حقه في حواشينا على شرح منظومته (قده) فى الحكمة .

(ص ١١٧)

قوله (قده) فتذكر

يمكن ان يكون اشارة الى ان ما ذكرنا من عدم تمامية برهان التمانع؛ انما هو على تقدير القوم والا فيمكن تقريره بحيث لا يرد عليه هذا الايراد بان يقال لو فرضنا الهة

(٣٣٥)

الا الله يلزم فساد الالهة لاجل ان كل واحد منهما في عرض الاخر فاذا اكماله غير محيط به وفقد الكمال موجب للتركيب المستلزم للامكان المتنافي للالهية يلزم فساد كل واحد او واحد منها وعدم صلاحيته للالهية وهذا هو المراد من الابطال او يقرر هكذا لو فرضنا الهين فهل يمكن ان يتعلق ارادة كل واحد منهما او واحد منهما على خلاف الاخر اولا يمكن فان امكن فالممكن ما يلزم من فرض وقوعه محال فنفرض تعلق ارادة احدهما بسكون جسم مثلا وارادة الاخر بحر كنهه فلا يخلوا ما ان يقع كل واحد من متعلقى الارادتين او يقع واحد منهما اولاي يقع شئ منهما والاول مستلزم لاجتماع النقيضين او الضدين. والثاني والثالث لبطلان احدهما وفساده او بطلان كل واحد منهما او يقال على فرض التعدد فلما ان يقع جميع الاشياء بارادة كل واحد منهما على سبيل الاستقلال او على سبيل الاشتراك او يقع بارادة واحد منهما والاول مستلزم لاجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي والثاني لنقصان كل واحد ان لم يكف ارادة الواحد منهما او الاستغناء من واحد منهما لو كفى واحد منهما لايجاده وكذا يلزم الاستغناء عما لا دخل له في ايجاد الاشياء الى غير ذلك من التقريرات المذكورة لهذا البرهان في محله .

فان قلت تختار عدم امكان تعلق ارادة احدهما على خلاف متعلق به ارادة الاخر لان وقوع خلاف متعلق به ارادة الواجب محال والقدرة لا تتعلق بالمحال قلنا محاليتها انما هي بالنسبة اليه لا بالنسبة الى الواجب الاخر مع ان محالية وقوع خلافه لمكان قاهريته وبعرض تعلق قدرته عليه لا بالنظر الى ذاته ونفسه والذي ينافي تعلق القدرة هو الممتنع الذاتي لا القهري فانه في المقام موكد لعجز الواجب تعالى فتدبر

(ص ١١٧)

قوله (قده) وكل جسم الخ

وذلك لان الخرق والالتيام انما يكونان بالحركة المستقيمة وهي انما تكون من

الجهة اولى الجهة

(ص ١١٧)

قوله (قده) الفلك المحدد للجهات

اقول وذلك بناء على تناهى الابعاد الجسمانية بالبراهين المذكورة في محله من التطبيق والسلم والترسي والموازات والمساكنة وغيرها مما ذكر في محله والمراد

(٣٣٦)

من عدم كون ورائه خلاء ولا ملاء اما انه ليس ورائه شى بل لاشى كما هو مذهب المشايين او ورائه عالم المثل لابان يكون ورائه مكان بل بمعنى انه نهاية وجود عالم الطبيعة والانسوت وبداية عالم المثل المحيط بذلك العالم كاحاطة باطن الشى و ما فى طوله عليه لا احاطة الظرف بالمظروف فان عالم المثل لاملاة له وهو محيط بهذا العالم وفى طوله لا انه فى عرضه او مستقر عليه كاستقرار الظرف على المظروف و وقوع المظروف فى الظرف وما افاده لا ينافى امتناع الخلاء عند القائلين بهذه المقالة اى ليس وراء الفلك المحدد للجهات خلاء ولا ملاء لانه ليس معناه ان ورائه يمكن ان يتحقق خلاء او ملاء لكن لمكان تنهى الابعاد بما ورائه ليس ورائه شى بل بالنسبة الى الخلاء يكون النفى من جهتين الاولى من جهة ان ما ورائه ليس بعد ومكان حتى يتحقق فيه خلاء او ملاء والثانية ان الخلاء فى حده ذاته ممتنع لا يمكن تحققه هناك و لوضوحه لم يصرحوا وانما خصصوا نفى الخلاء والملاء بما ورائه حيث ان ما وراء غيره من الافلاك الاخرى ملاء والافلاك الكلية محيط بعضها ببعض و منتهى الابعاد ما ورائه لا ما وراء سائر الافلاك وانما جعل عدم الانخراق والالتيام من خواص الفلك المحيط بالكل لان دليلهم على عدم قبول الخرق والالتيام ؛ «استلزام ذلك لتحديد الجهة قبل الجهة» حيث ان المحدد للجهات انما هو ذلك الفلك والخرق والالتيام مستلزم للحركة المستقيمة وهى مستلزمة لتحديد الجهة قبل الجهة وهذا الدليل كما هو ظاهر لا يجرى فى غيره من الافلاك ولذلك قال المحقق اللاهيجى فى كتاب كوه مراد فى ذب شبهة المنكرين للمعراج الجسمانى لخاتم الانبياء عليه واله آلاف التحية والثناء انه (ص) فى العروج الجسمانى لم يتجاوز عن هذا الفلك المسمى بالعرش ودليل امتناع الخرق والالتيام لا يجرى فى غيره من الافلاك التى ليست بمحددة للجهات ولكن ذهب جمع من الحكماء الى ان دليل الامتناع لو تم فيهذا الفلك يفيد بانضمام المقدمات الاخرى امتناعهما فى جميع الافلاك حيث ان كلها واجدة للطبيعة الخامسة القابلة للحركة المستديرة وهى آبية عن قبول الحركة المستقيمة معه ان جميعها ككرة واحدة العالى منها محيط بالفلك السافل بحيث لا يتصور فيها فصل اصلا حيث انه لا فصل فى الفلكيات عندهم كما قال بطليموس يجب ان يعتقد فيها ما هو احسن وافضل و وقوع الخرق والالتيام فى واحد منها مستلزم لوقوعهما فى الباقي لمكان تلك الاحاطة والاتصال واختاروا، فى ذب الشبهة المذكورة فى مسألة المعراج

(٣٣٧)

وجوهاً أخرى قد ذكرناها في رسالة عايحة الفناء في معراج النبي (س) تفصيلاً و
 نشير إليها هنا اجمالاً ونحيل التفصيل إلى تلك الرسالة احتراراً عن الطويل والاطناب
 فمن تلك الوجوه ما أشار إليه المصنف (قده) في بعض تصانيفه وهو ان بدنسه الشريف
 لمكان تركيبه الانحدى مع روحه الكلى الالهى وسراية حكم احد المتحدين إلى الآخر
 وانغماره تحت سطوع نوره وقهرية روحه لبدنه صارت احكامه من الثقالة والعنصرية
 والحاجية ونحوها مقهورة تحت احكام روحه من التجرد والروحان واللطافة وعدم
 الحاجية ونحوها فلذلك لم يكن لبدنه الشريف ظل وكذا لباسه لاجل مجاورته مع بدنه
 المنحد مع روحه وكان صلى الله عليه واله يرى من وراءه كما يرى من قدامه و كان
 يده الطيف من ابدان الافلاك ولم يكن عروجه لمكان هذه اللطافة موجبا للخرق و
 الانيام في الافلاك كما اشار إلى هذا بعض الشعراء بقوله

مرغ الميش قفس برشده قالش ازروح سبك تر شده

و مراده من الروح هو الروح الحيوانى اولا رواح الناقصة التى للغالب
 افراد الانسان الغير البالغين إلى ذروة الكمال والاتحاد مع العقل الفعال و قال
 ايضا بعض آخر :

كل خوش بوى در حمام روزى	رسيد از دست محبوبى بدستم
بدو گفتم كه مشكى ياعبرى	كه از بوى دلاوىز تو مستم
بكفنا من كلى نا چيز بودم	ولكن مدنى با گل نشستم
كمال همنشين درمن اثر كرد	و گرنه من همان خاكم كه هستم

والوجه الآخر هو ان الخرق الممتنع على الافلاك هو ما يكون على سبيل الخرق الطيعى
 القسرى بسبب اوج جسم غريب فى الفلك و اما ما يكون على سبيل الخرق الطيعى
 كما فى الخرق الذى يحصل فى جسم الانسان والحيوان بسبب التغذية لاجل الحركة
 الجوهرية التى تقع فى بدن الملك بافاضة الوجود الاخرافى عليه فى الان والزمان الاول
 ثم افاضة الوجود الاتيامى عليه فى الان والزمان الثانى فهذا مما لم يقد دليل على
 امتناعه لانه لا يكون بسبب الحركة المستقيمة حتى يستلزم تعديد الجهة قبل الجهة

(٣٣٨)

الذى هو مما قامت الضرورة على امتناعه و منها ان بدن النبى (ص) كان فى اول تكونه فى اولى مرتبة البرزخ وعالم المثل والملكوت و اخرى مرتبة عالم الماسوت لاسبب غلبة حكم روحه بل كان هكذا فى اول مرتبة وجوده (ص) فكان الطف من الابدان الفلكية من هذه الجهة ولم تكن عروجه مستلزما للمخرق والالتيام و منها انه يمكن ان يكون ذلك العروج الكمالى والولوج الجمعى النورى على سبيل الاعدام و الابدان كما صدر من الاصف البرخيا وذلك لانه بمقتضى اللبس الجديد الذى لكل واحد من الموجودات الطبيعية الناسوتية يفاض على الانفاس فى كل وقت فيض جديد وبكم فىض و يظهر و يبرز آخر على سبيل اللبس بعد اللبس او الخلع واللبس فيمكن بعد خفاء وجود شى فى محل آخر ان يفاض الفيض الجديد على بدنه الشريف فيما فوق الافلاك ثم بعد ذلك يفاض الفيض الاخر عليه فى عالم العناصر الى غير ذلك مما فصلناه فى مقامه و محله .

(ص ١١٧)

قوله (قد ه) فيستنتج

مراده ان الصغرى والكبرى فى القياس واجدتان للشرائطان اريد به استنتاج ان زيدا يكون من افراد الحكيم ولكن لو اريد به استنتاج النتيجة المذكورة اى كون زيد وحده الحكيم اى تكون الحكمة منحصرة فيه من حيث ان المسند المعروف بالاسلام يفيد حصر المسند فى المسند اليه؛ لا يكون القياس منتجا لها فيكون بالنظر اليه و باعتبار القياس وضع ما ليس بعلة مكان علة اى القياس الغير المنتج للنتيجة المطلوبة مكان ما ينتجها فان القياس علة اعدادية للنتيجة.. وباعتبار الحدود من قبيل سوء اعتبار الحمل حيث انه اخذ مكان مطلق الحكيم؛ الحكيم المطلق و بعبارة اخرى لو زيد قيد وحده فى الصغرى فى ناحية الموضوع او ذكر هو فيها ايضا و يقال زيد وحده او زيد هو الحكيم و يصير القياس هكذا زيد كامل النظر فى العلوم البرهانية وكل من كان كامل النظر فى العلوم البرهانية فهو الحكيم فينتج زيد هو الحكيم فيكذب الصغرى ولولم يذكر ولكن اريد منه ذلك حتى يستنتج من القياس هذه النتيجة فيكون الغلط من باب سوء اعتبار الحمل حيث ان المحمول فى الصغرى الحكيم و فى النتيجة «هو الحكيم»

(٣٣٩)

قوله (قدّه) ومن الانحلاط المشهورة مثل زيد انسان الخ (ص ١١٧)
 اقول لاشك في ان هذا المشل من الاغلاط الا انه قد اختلف كلمات القوم في بيان
 وجه الغلط فيه والذي يظهر من كلام المحقق الطوسي (في شرحه للاشارات في باب
 القضايا) و تحقيق المحصورات والشخصيات والمهملات هو ان الحكم في القضية المهمة
 انما هو على الطبيعة المجردة من مطلق القيود اى العموم والخصوص والكلية والجزئية
 والكثرة والوحدة ونحوها حيث قل في شرح قول الشيخ و اعلم انه وان كان فى لغة
 العرب قد يدل بالالف واللام على العموم فانه قد يدل بهما على تعيين الطبيعة السى آخر
 ما افاده بهذه العبارة: قد ذكرنا ان المعانى الاصلية التى سمينها بالطبائع فانها من حيث
 هى لا كلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة ولا كثيرة ولا واحدة وانما يبرشيثا من ذلك بانضيف
 لاحق اليها يخصصها به فلا تخلو تلك الطبائع اما ان يحكم عليهما من حيث هى او يحكم عليهما مع
 لاحق يقتضى تعميم الحكم او تخصيصه به او مع لاحق يجعلها واحدا شخصياً ممينا وتحصل من الاول
 قضية مهمة و من الثانى محصورة كلية او جزئية و من الثالث مخصوصة والالف واللام
 يدلان بالاشتر الك على الاحوال الثلاثة اما على العموم و يسمى لأم الاستغراق فكما
 فى قولنا الانسان حيوان اى كل انسان، فهى محصورة كلية. واما على تعيين الطبيعة فكما
 فى قولنا الانسان نوع وعام و قولنا الانسان هو الضحك وهى مهمة. واما على التخصيص
 و يسمى لام العهد فكما فى قولنا قل الشيخ وهى مخصوصة و باقى الفصل ظاهر. قال
 ايضا فى قول الشيخ وان المهمل ليس يوجب التعميم الخ ما لفظه اقول الحكم فى
 المهمة على الطبيعة المجردة المذكورة و صيغة القضية لا تدل بالوضع على كلية الحكم
 ولا تنلى جزئيته بل تحتمل كارا حدة منهما ولا تخلو فى نفس الامر عنهما معا كما مرفى
 السلب عن الكل لكن الكلية منها تستلزم الجزئية من غير عكس فالجزئية صادقة فى كل
 حال والكلية باقية على الاحتمال فاذن فحوى القضية الحكم على البعض بالقطع كما
 كان فى المحصورتين الجزئيتين وهذا هو السبب لكونها فى قوة الجزئية و انما قال فى
 قوتها لانها ليست تدل بالوضع على ذلك بل بالعقل التام وقال المحاكم فى العاشية و
 ايضا قولنا الانسان نوع وعام وقولنا الانسان هو الضحك، من المهملات؛ مناف لقول الشيخ

(٣٤٠)

فى موضعين احدهما المهمة فى قوة الجزئية والاخر ان المهمة انما تذكر فيها طبيعة
تصلح ان تؤخذ كاية وجزئية وقد صرح فى الشفاء بان الحكم بالكلية فى النوعية انما هو
على الماهية من حيث هى معنى عام وهى من هذه الحيثية كشمى واحد معين انتهى
والمتظاهر من كلام المحقق في هذا المقام مع ما افاده المحقق المحاكم ان المهمة انما
يكون المحكم فيها على الماهية المجردة اى من حيث هى عارية عن كل قيد اى من
غير تقييدها بالعموم والخصوص والكلية والجزئية والوجدة والكثرة ولكن قوله لاندل
بالوضع على كلية المحكم الخ على ما افاده ليس فى مورده لانها بناء عليه كما لاندل بالوضع
على الكلية والجزئية لاندل على العموم بمعنى العام المنطقى ولا على الخصوص بالمعنى
المقابل له فلا وجه لتخصيصها بالكلية والجزئية بالمعنى المتعارف فى المحصورات الا
ان يكون مراده الكلية والجزئية بالمعنى الذى يعمها والعام المنطقى ايضا مع ان المتظاهر
من كلامه اشتراك المهمة موضوعا بين الكلية والجزئية المستعملة فى المحصورات ويشتبه
بالمعنى المستعمل فى عرف المنطقيين اى فى القضايا الطبيعية مثل الانسان نوع او
الحيوان جنس ونحوهما مع انه لا يتصور الاشتراك بين الامرين حيث ان الحكم فى
الاول على الطبيعة بحيث يسرى الى الافراد كلا او بعضا وفى الطبيعية عليها بحيث
لا يسرى اليها فكيف يمكن الجمع بينهما فى الموضوع فتأمل وقل شيخ اتباع الرواقيين
فى منطق حكمة الاشراق فى بيان اقسام العاط اولا يكون الوسط مقولا على الكل
(يعنى فى الكبرى لان شرطها الكلية فى الشكل الاول) كقولك كل انسان حيوان
والحيوان عام ينتج ان كل انسان عام وهو خطأ نشاء من اهمال المقدمة الثانية (اى
من اهمال شرطها وهو الكلية) وكون الحيوان فى المقدمة الثانية
غير مقول على الكل (اذ ليس كل حيوان عاماً) بل هو (اى الحيوان المحمول عليه
العام) مختص بالحقيقة الذهنية فلا يتمدى (وقال الشارح فى شرحه) اى الحكم من الاكبر
الى الاصغر لعدم تكرر الارسط بالحقيقة لان المحمول الصغرى الحيوان فحسب و موضوع
الكبرى الحيوان الذهنى الذى نفس تصور معناه يمنع وقوع الشركة على ما ذهب اليه
الشيخ الى ان قل ولا يخفى ان هذا العاط باعتمار موضوع الكبرى لكون الالف واللام

(۳۴۱)

تقع تارة موقع (كل) و تارة تدل على الطبيعة الاصلية فهو من باب الغلط بسبب في جوهر اللفظ ان نظرنا الى اللفظ المشترك وبسبب احواله للعرضية ان نظرنا الى مدخول الالف واللام و يحصل دونه باعتبار الكبرى نفسها من باب سوء اعتبار الحمل و باعتبار المقدمتين من باب سوء التاليف المتعلق بالمادة لا بالضرورة لانه بحيث لو رتب على وجه يكون قياسا كذبت الكبرى وان رتب على وجه يصدق الكبرى لم يبق قياسا على ما تقدم انتهى والمنظاهر من كلام شيخ اتباع الاشرافيين في هذا المقام ان الغلط في هذا القياس من جهة نقد شرط الكبرى وهو كونها كلية في الشكل الاول كما يظهر من كلام المحقق الطوسي ولكن يظهر من كلام شارح كتاب حكمه الاشراق ان الغلط فيه مستند الى موضوع الكبرى بوجه فيرجع الى الغلط بسبب في جوهر اللفظ كما اشار اليه بقوله لان ان رتب النخ

ولكن قال المحقق الطوسي (قده) في اساس الاقتباس بعد ما فرق بين الكلّي بمعنى كل واحد المستعمل في المحصورات وبين الكلّي المستعمل في القضايا الطبيعية مثل الانسان نوع و نحوه بمعنى العام المنطقي و انه لا يصح ان يقال كل انسان نوع و يصح ان يقال كل انسان شخص بهذه العبارة : مراد از موضوع قضية كلّي در محصورات كل واحد است الى ان قل و اما در ممله موضوع كلّي باشد اما از ان روى كه شايستكى عموم و خصوص دارد نه از آن روى كه عام بود باخص پس حكم در ممله نه بر حصر كلّي دلالت كند بمطابقت و نه بر حصر جزوى اما بدلالات عقلی معلوم شود كه چون حكم بر اين صفت بود محتمل بود كه بر همه اشخاص وارد و محتمل بود كه بر بعضى اشخاص بود چه وقوع آن طبيعت بر هر دو يكسانست اما محتمل نبود كه بر هيج شخص نباشد چه اين معنى منافی اصل حكم عقل باشد و وقوع بر همه مستلزم وقوع بر بعضى باشد و اين حكم منعكس نباشد پس وقوع بر بعضى بقطع معلوم باشد و بر باقى بشك پس از قضيه ممله حكمى بر بعض موضوع يعنى حكمى جزئى لازم آيد چنانكه هر قضيه را مثلاً عكسى لازم باشد پس ممله در قوه جزوى بود انتهى ما اردنا نقله و يظهر من هذا الكلام ان موضوع الممله ليس نفس المية المجردة اى من حيث هي بل الحكم فيها ايضا على

(٣٠٤٢)

الطبيعة بحيث يسرى الى الافراد لابهيت يعم القضايا الطبيعية ايضا كما يظهر من قوله اما محتمل نبوده بر بعضى نباشد لانه لو كانت شاملة للطبيعة يحتمل ان لا يكون الحكم لاعلى الكل ولا على البعض بل على الطبيعة من حيث هي او من حيث انها عام او كلى كما فى الانسان نوع او الحيوان جنس لان مقسم الكليات الخمس المقول فى جواب ما هو الذى هو من اقسام الكلى و ايضا يظهر هذا من جعل المهملة فى قوة الجزئية كما لا يخفى فتأمل واذا عرفت ذلك فاعلم ان قول المصنف (قده) و يمكن ان يكون من باب سوء التاليف الى قوله اذ تجبى للاستفراق الخ اشارة الى ما نقلناه عن العلامة الشارح لكتاب حكمة الاشراق وقوله وما فى بعض الكتب الى قوله ويمكن اشارة الى ما نقلناه عن شرح الاشارات وما نقلناه عن صاحب المحاكمات العلامة المحقق قطب الدين الرازى فى انتقاد ما افاده خاتم الحكماء المحقق الطوسى فى الشرح والاظهر فى وجه الغلط ما ذكره فى قوله انه من باب سوء التاليف بحسب الصورة لانا لو بدلنا القياس الى قولنا زيد العادل مثلاً يطوف فى الاسواق فى الليل و من يطوف بالليل فى الاسواق فهو سارق ليس بعادل او غير عادل لا يتج زيدا لعادل سارق ليس بعادل (او غير عادل) وهذا غير صحيح كما هو ظاهر مع انه ليس هنا غلط باعتبار السور اذ ليس موضوع الكبرى مسوراً بالالف واللام ولا باعتبار المادة حيث ان المحمول فى الصغرى ليس هى الطبيعة الا بشرط وفى الكبرى الطبيعة بشرط العموم حتى يكون الغلط من باب سوء التاليف بحسب المادة كما لا يخفى فيكون الغلط في هذا القياس وامثاله ممحضا فى سوء التاليف بحسب الصورة والفرق بينه وبين المذكور فى الكتاب عدم امكان ارجاع الغلط في هذا القياس الى المادة والسور و امكانه فى المذكور فى الكتاب وان كان الاظهر رجوعه الى الغلط الذى من باب سوء التاليف بحسب الصورة فانهم و تدبر والتحقيق فى باب القضايا المهمة ايضا ما ذكره فى الكتاب كما يظهر وجهه مما افاده صاحب المحاكمات ومما ذكرناه من عدم ملازمة ما ذكره عامة ارباب فن الميزان من كون المهمة فى قوة الجزئية و انه لا يمكن اشتراك موضوع القضية الواحدة بين موضوع المحصورة وموضوع القضايا الطبيعية اللهم الا ان يكون هنا

(٣٤٣)

اصطلاحان في المهمة ادلا مشاحته في الاصطلاح فتدبر ويمكن ان يكون الغلط في امثل هذه الافية من باب سوء التاليف بحسب الصورة لكن من جهة عدم تكرار الوسط او من ناحية محمول الصغرى كما يقال زيد الظالم الفاسق او القبيح حسن الوجه و كل حسن الوجه محبوب مطلقا فينتج زيد الظالم الفاسق او القبيح محبوب فيراد من القبيح؛ ان يبيح من حيث السيرة ومن المحبوبة؛ المحبوبة من حيث الصورة فعلى الاول الاختلال من جهة عدم تكرار الاوسط وعلى الثانى من جهة حذف قيد المحمول فانه لو اريد بالمحبة؛ المحبوبة المطلقة فالكبرى كاذبة وان اريد بها المحبوبة من حيث الصورة يكون الاستنتاج المذكور في غير محله فتأمل .

(ص ١١٨)

نوله (قده) وما بعض الكتب الخ

نقل في شرح المطالع في الاعتذار عن خروج امثل هذه القضية اى الانسان نوع و الحيوان جنس و نحو ذلك عن التقسيم الحاصر للقضايا باعتبار الموضوع في المخصوصة والمسورة والمهمة وجهين احدهما ادراجها تحت المخصوصة وابطل ذلك بانهم نزلوا المخصوصات بمنزلة الكلمات حتى يوردونها في كبرى الاول فيقولون هذا زيد وزيد انسان فلو اندرجت هذه في المخصوصة بطلت هذه القاعدة لصدق قولنا زيد انسان والانسان نوع مع كذب قولنا زيد نوع ثم قال لا يقال انما لا ينتج هنا لعدم اتحاد الوسط فان محمول الصغرى هو الانسان من حيث هو وموضوع الكبرى الانسان المقيد بقيد العموم لانا نقول موضوع الكبرى هو الطبيعة من حيث هى وقيد العموم انما جاء من قبل المحمول فانا قبل الحكم على الانسان بالنوع نعلم بالضرورة انه لا يقيد بقيد اذ ليس يفهم من الانسان ؛ الانسان من حيث انه عام غابة ما فى الباب انه يصدق الانسان من حيث انه عام نوع لكن لا يلزم منه كذب قولنا الانسان من حيث هو نوع الى آخر ما افاده والتوجيه الثانى ادراجها فى المهمة واورد عليه ما ملخصه بان هذا يبطل قاعدة لهم وهى ان المهمة فى قوة الجزئية لانه يصدق الانسان نوع ولا يصدق بعض الانسان نوع فانه فى معنى بعض جزئيات الانسان نوع وهو ليس بصادق ثم بعد ما اورد عليها الايراد بما لاحاجة لنا فى نقله ودفعه بما افاده فى الشرح اختار اندراجها

(٣٤٤)

في الطبيعية وجعل الطبيعية ما كان الحكم فيها على نفس طبيعة الكلبي سواء قيد بقيد
كقولنا الانسان من حيث انه عام نوع اولم يقيد كقولنا الانسان نوع وتحقيق المقام يحتاج
الى بسط في الكلام لايسه هذا المختصر .

(ص ١١٨)

قوله (قده) في قولهم بقدّم العالم

اي بقدّمه الزماني وارليته مع ذهابهم الى حدوثه الثاني وقل بعضهم بحدوثه
الدهري واخر الى حدوثه الجوهرى ولكن مع تخصيص ذلك بالعالم الجسماني وجعل
المفارقاة النورية من صقع الربوبى وخارجاً عن العالم الذى هو عندهم مساوى الله
تعالى وذهب المتكلمون الى حدوثه بالحدوث الزماني بالزمان الموهوم لا الموجود
وما ذكره (قده) في المقام يمكن ارجاعه الى ما افاده صاحب الاسفار (قده) من القول
بالحدوث الجوهرى لعالم الاجسام والجسمانيات لكن بحيث يجمع بين القول بدوام فيضه
تعالى مع تعهد المستفيض كما قال المولى الرومى والعارف القزوينى:

هد مبدل آب ابن جو چند بار عكس ماه وعكس اختر برقرار

بان يقال للعوالم المادية بانغلاق الفلاسفة مبية وجود، ووجودها بما هو وجود
من غير اضافته الى ماهياتها من صقع الله تعالى لانه من فيضه المقدس ونفسه الرحمانى
ومهاياتها وكذا وجوداتها من حيث اضافتها اليها دائرة متجددة لانها من هذه الجهة من
العالم وما سوى الله تعالى ويمكن ان يكون اشارة الى قول آخر يقرب من هذا القول
ويجتمع مع غيره من الاقوال بان يقال ان الفلاسفة الذاهيين الى ازلية العالم كان الداعى
لهم الى ذلك عدم نفاذ كلمات الله تعالى ولزوم دوام فيضه ورحمته وسببه وجوده مع
عدم امكان تخلف المملول عن علته النامة الوجوبية فذهبوا لذلك الى اولية العالم وقدمه
مبية وجوداً مع ان دوام فيض الحق وسعة رحمته وجوده لا يقتضى ذلك اصلاً لان ما
هو فيضه تعالى ومعلوله بالذات انما هو وجود العوالم الامكانية الطولية والعرضية
لامهيتها السرابية فتمامية كلمات الله وعدم نفاذها ودوام فيضه الاحدى النورى يقتضى
قدم الوجود المنبسط على هياكل مهبية تلك العوالم لكن بعين قدم الحق وازليته من
جهة كونه ظلاً بجنباً وربطاً صرفاً الى تعالى لامهاياتها وحدودها لانها غير ماضية ولا

(٣٤٥)

مرتبطة به بالذات اللهم الا بالعرض ومن جهة سراية حكم احد المتخدين الى الاخر
فحاصل الكلام القول بقدم العالم مطلقاً من حيث وجوده لكن بما هو مضاف اليه تعالى
ومن صقعته والقول بحدوثه ودوره من حيث مهيته او وجوده لكن بما هو مضاف الى مهيته
ففي هذا جمع بين الامرين دوام الفيض وحدوث المقاض والمستفيض واعطاء
حق المرتبتين .

(ص ١١٨)

قوله (قده) قدم الفيض الخ

اي وجود العالم بما هو من صقع الحق وقوله بقدم المستفيض اي مهيات
الاشياء او وجوداتها بما هي مضافة اليها وقس عليه باقى ما ذكر فى ساير الفقرات .

(ص ١١٨)

قوله قده وما هو صقع الله

اي لا بد ان لا يختلط على الناقد البصير العالم الذى هو ماسوى الحق تعالى الذى
هو المستفيض والمرحوم والمعلوم ونحو ذلك بما هو من صقعته جلّت عظمتة وليس له
سوائية وبينونة معه تعالى بل هو نفس فيضه ورحمته الواسعة وكلمته الوجودية

(ص ١١٨)

قوله (قده) الى آخر ما ذكرنا

من العلم والفضل والاحسان وسائر ما اشير اليه والمراد من قوله و ما لم نذكر

الحقيقة المحمدية والحق المخلوق به ونحو ذلك .

(ص ١١٨)

قوله مع عدم البينونة العزلية

اي ما قلنا من ان ما قالوا نأش من الاشتباه المذكور ومن اخذ ما بالعرض مكان
ما بالذات وان فيضه تعالى لا يباينه اسلاً وهو من صقعته وباق ببقائه لا يتوهم منه ان العالم
يباين الحق تعالى بالبينونة العزلية ونسبته اليه نسبة الشى الى الشى لأن العالم ايضاً
لا يمكن ان يباينه هذه البينونة لكمال فقره وانغماره فى قدرة الله تعالى والمراد ان العالم
ايضاً من حيث وجودات افراده واجزائه ايضاً لا يباين الحق تعالى بهذا النحو من البينونة
لان امكانها فقرى وجودى بمعنى كونها نفس الربط والفقر الى الله وليس امكانها ذاتى
بمعنى اللا ضرورة والا اقتضاء فلا يتوهم السوائية والبينونة التامة بينها وبين الحق تعالى
فهى واسكانت مباينة له بوجه اى من حيث الاضافة الى الماهيلت وسراية حكمها اليها
لاجل سراية حكم احد المتخدين الى الاخر وكذا تكون متصفة بالتجدد والتصرم من

(٣٤٦)

جهة تلك النسبة والاضافة الا انها مع ذلك لا تباينسه تعالى بينونة تامة عزلية فالمراد بقوله مع عدم البينونة العزلية نفياً عن الوجودات الخاصة بالماهيات الا مكانيه بما هى ومن حيث هى ولكن يمكن ان يقال انها ايضاً لا تباين الحق تعالى بالبينونة العزلية التامة لان الماهيات والاعيان الثابتة كما صرح به ائمة الكشف وجودات خاصة علمية كما حققناه سابقاً فتبصر

قوله (قده) وانغماره فى قدرة الله

(ص ١١٨)

اما انغمار الوجود فلان الوجود المنبسط قدرة الله والوجودات المقيدة متقومة به بل هى من درجات فاعليته وقدرته واما انغمار الماهيات فلما مر آنفاً

قوله (قده) ومعيته القيومية

(ص ١١٨)

دليل لعدم البينونة العزلية اى علة عدم البينونة العزلية امر ان احدهما كمال فقر العالم وانغماره فى قدرة الله والثانى المعية القيومية له تعالى مع كل بمقتضى قوله تعالى ونحن اقرب اليه من جبل اوريد وبالجمل لسان هذا المقام وترجمانه قول خاتم الاصفاء وسيد الاولياء (ع) مارايت شيئاً الا وقد رايت الله قبله الخ وقول افاضل الفلاسفة ذوات الاسباب لاتعرف الاسبابها

قوله (قده) لا بمقارنة

(ص ١١٨)

لان المقارنة والاتحاد والحلول اما يتصور بين شيئين لا بين الاشى والاشى او الفئى والشى كما قال

حلول واتحاد اينجا محال است

كه دروحدت دوئى عين ضلال است

قوله (قده) وهذا الفقر وجودى الخ

(ص ١١٨)

اى ذاتى للوجودات لا اضافى مثل الحدود والقدم الاضافى والمراد من الذاتى الذاتى فى باب البرهان لا الايساغوجى وهذا لا ينافى كون كثرتها وسوايميتها عارضة لها من جهة تركيبها مع الماهيات وسراية حكمها اليها فالمراد ان الفقر ذاتى وانكاث الكثرة عرضية فانها فى عين كثرتها واحدة وترجع الى اصل واحد وشى فارد فتدبره والمراد بالوجودى فى قبال الماهوى اى ليس كالفقر المحقق فى الماهيات الى العلة لان المهيبة من

(٣٤٧)

حيث هي هي ليست الالهى و ليس الفقر ذاتياً لها مطلقاً اما الذاتى فى باب الایسانوجى
فظاهر حيث ان الفقر ليس بجنس ولا بفصل لها ولا عينها محمولا عاينها بالحمل الاولى
الذاتى واما الذاتى فى باب البرهان فلانها مفعولة بالعرض وليست مفعولة بالذات حتى
يكون الفقر ذاتياً لها بهذا المعنى .

ص ١١٩

قوله (قده) فلاقواه للوجود الخ

بل حيثية الوجود عين حيثية الوجوب لوجعل اعم من الوجوب الذاتى والغيرى
ولكن الظاهر ان مراده قده هو الوجوب الذاتى

(ص ١١٩)

قوله (قده) ونظائرهما الخ

اى النفس الرحمانى والحق المخلوق به والحياة السارية فى الذرارى والذرارى

ونحوها

(ص ١١٩)

قوله (قده) فى كل الخ

اى فى كل عالم من العوالم الامكانية اوكل موجود من الموجودات الامكانية
بحسبه لانه ما به يظهر آثارها وتطرد ظلمتها بانوارها ويكون اعطاه اكشاه بمقدار
استعداده ولوانه لون اناءه

(ص ١١٩)

قوله (قده) كالماء الخ

لانه ماء الحيات الذى به كل شى حى وهو السارى فى الذرارى

(ص ١١٩)

قوله (قده) فى الاودية الخ

اى اودية الماهيات على حسب استعداداتها وقابلياتها لان العطيات على حسب
القابليات ثم انقذ ذكرنا القاب ذاك الماء السارى فى الذرارى و وجنه تسميته بالفيض
المقدس و ما يتلوه من الاسامى فى سالف الكلام فلا نعيده

(ص ١١٩)

قوله قده سموات الارواح الخ

اى العقول المرسله الكلية من الطولية والعرضية والنفوس الكلية الباديات و
الصاعدات واراد باراضى الاشباح عالم المثال او هو مع مطلق عالم الخلق و بعبارة اخرى
المراد من الاولى عالم الامر و من الثانية عالم الخلق شبه الاولى لعلو هـا بالسموات
والاخرى لتسفلها بالنسبة الى الاولى بالاراضى فافهم

(٣٤٨)

قوله قدم وهو المشية التي الخ
 اعلم ان له تعالى مشيتين احديهما المشيت الذاتية والارادة الذاتية التي هي
 عين العلم الذاتي والقدرة الذاتية وهي خارجة عن الخلق والنسب بل هي عين ذاته تقديست
 اسمائه وهي المذكورة في الحديث المنقول عن الكافي والثانية المشيت الفعلية التي في
 مرتبة ظهور ذاته تقديست اسمائه بصور اسمائه وصفاته ظهورا عينيا لاعلميا وهي المسماة
 عندهم بالفيض المقدس والنفس الرحماني و الحق المخلوق به وغير ذلك من الالقاب
 المشار اليها في الكتاب وهو التجلي الایجادی النوری الذي هو ثمرة الحب الذاتي
 والاسمائي وطلب كمال الجلاء والاستجلاء ولما كان الوجود الامكاني مجعولا بنفس
 ذاته مخلوقا بنفس هويته والمهيت مجعولة بعرضه وتبعه جعلت المشيت التي هي
 الوجود المنبسط في الحديث مخلوقة بنفس ذاتها والاشياء بمعنى المشي ووجودها و
 هي المهيئات؛ مخلوقة بها والمراد بالخلق هنا مطلق الایجاد لا ما يقابل الامرای الایجاد
 المسبوق بالمادة وقيل المراد منه مطلق التقدير حتى يشمل الاظهار العلمی والتقدير
 الماهوي فالمراد من خلق المشية بنفسها عدم احتياجها في المجعولية الى واسطة في
 العروس و نفى الحيثية التي يتذوت ويتقوم بها كل الماهيات والذوات و يوجد بها كل
 الاشياء وقد يجعل المشية الذاتية على قسمين حسب انقسام العلم الذاتي اليهما احدهما
 في مرتبة ظهوره بذاته في مرتبة الاحدية الذاتية . والثاني ظهوره تعالى بصور اسماء
 وصفاته ظهورا علميا في مرتبة الواحدية بالظهور التفصيلي القدری ويجعل التجلي التجلي العام
 اي الاعم من التجلي العلمی في المرتبة الثانية والتجلي الایجادی العيني في المرتبة
 الثالثة من المشية المخلوقة بنفسها فعليه ان يجب ان يجعل المراد من الخلق مطلق
 التقدير كما اشير اليه وبعضهم فسر المشية هذه بمشية العباد و ارادتهم و جعل الحديث
 اشارة الى مرادبة الارادة بنفس ذاتها وعدم احتياجها الى ارادة آخر كما ذهب اليه
 المعلم الثالث قدم فعليه ان يجعل المراد من الاشياء الافعال فتدبر و على التفسير
 الثاني يكون بمعنى ما ورد من انه تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليها من نوره لكن
 فيها الحديث اشارة الى كيفية تقدير الاشياء في حضرة العلم الكمالی الجمعی بالفيض
 الاقدس ثم اظهرها عينا بالتجلي النوری الایجادی والفيض المقدس وتفرع المقدس على
 الاقدس وفي حديث المشية الى كيفية اظهارها الثانوي المشار اليه وتاخر ظهور الماهيات

(ص ١١٩)

(٣٤٩)

فيهذه المرتبة عن ظهور ذلك الفيز ذاتا ر تبعيتها له فى الظهور وفسرت المشية ايضا بالحقيقة المحمدية والانسان الكامل والمآل واحد وقيل المراد من المشية المشية الذاتية و بنفسها فى الحديث ليست متعلقة بخلق بل بالعامل المقدر والتقدير والمشية قائمة بذاتها غير محتاجة الى شىء اصلا لانها عين الذات الحققة الوجودية او متعلقة به ولكن كناية عن ذلك ايضا نظراً الى ان خلق الشىء بذاته غير معقول فتدبر

قوله (قده) وهذا القبولية وجودية الخ

ص (١١٩)

اى المعية القيومية للحق تعالى بالنسبة الى كل الوجودات وجميعها بحكم وهو معكم اينما كنتم وقوله (ع) مع كلشى لا بمقارنة وغير كلشى لا بمزايلة كما ان خروجه عن الاشياء ودخوله فيها كذلك كما اشار (ع) اليه ايضا بقوله داخل فى اشياء لا بالممازجة وخارج عن الاشياء لا بالمباينة وتوحيده وبينوته كينونة موجودين لكل منهما وجود مع عزل النظر عن الآخر ووجود كل واحد منهما يقوم بنفسه كما فى موجودين متصفين بصفة واحدة نوعاً او صنفاً وان غايرت الصفة الاخرى وباينتها شخصاً بل تلك الينونة كينونة الصفة مع الموصوف حيث انه لا قوام للصفة الا بالموصوف ولا ذات لها مستقلة ولا وجود يكون قائما بذاتها ومتحققة مع عزل النظر عن الموصوف وان كان بينها وبين وجودات الاشياء فروق شتى حيث ان وجود الصفة يكون فى اكثر الاعراض والصفات مثل الكتابة والسواد والبياض ونحوها فى الانسان والاجسام را بطيا يمكن لحاظها مع قطع النظر عن موصوفاتها وان لا يمكن ان تتحقق خارجا منفكة عنها وهذا بخلاف وجود المعلول بالنسبة الى العلة فانه رباطى صرف وتعلقى محض لا يمكن لحاظه مع قطع النظر عن علته كما حقق فى مقامه من جهة انه نفس الربط لاشىء له الربط والا لزم ان يكون فيحد ذاته غير مرتبط بشىء اصلا او يكون مرتبطا بشىء آخر فننقل الكلام الى كيفية ربطه معه حتى ينتهى دفعا للدور والتسلسل الى شىء يكون هو نفس الربط اليه ولكن لا يتوهم من هذا المحلول والاتحاد اى اتحاد المعلول مع العلة ذاتا وحقيقة كما توهم بعض جهال المتصوفة وما حديهم لعنهم الله تعالى لان الينونة الوصفية اشد واكبر من العزلية لان الصفة ليست شيئا فى حيز الموصوف ولا شئيتها لها مع قطع النظر عن ذات الموصوف وشيئته حتى يتصور فيها الاتحاد الذى فرع ان يكون لكل واحد منها شئيتها قبله

(٣٥٠)

حتى يمكن تصور الاتحاد بينهما وصيرورتها شيئاً واحداً وهنا أحدهما بالنسبة الى الآخر لا شئ معض وربط صرف لا يمكن لحاظه مسح قطع النظر عن الآخر بل يكون لحاظه كك من قبيل فرض ممتنع (بطريق التوصيف) لفرض الممتنع (بنحو الاضافة) كما قال الشيخ الشبستري

حلول واتحاد اينجا محالست كهدروحدت دومي عين ضلالست

فافهم ومراد المصنف قده في المقام ذكر مثال لقسم من اقسام الغلط اى الحاصل من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات بنحو الاجمال وليس المقصود بيان اقسام الحدوث وتحقيق ان حدوث العالم اى نهو من انحاءه ومخض مرامه من كلامه الجمع بين دوام فيض الحق تعالى الذى قام عليه البرهان وتطابقت عليه المدارك والافهام وبين مادل عليه العقل والنقل وانفق عليه جميع الاديان من حدوث العالم بايجاده تعالى وافاضته واحداً بهان العالم بمعنى ماسوى الله اى الوجودات الخاصة التى هى من مراتب فيض الله المقدس المنيسط حادثة مستفيضة مسبوقة بالعدم بالسبق الوجودى الذى اشير اليه فى الحديث الشريف كان الله ولم يكن معه شئ بما هو عالم ومتكثرة من جهة تركيبها مع المهيئات بالتركيب الاتحادى وسراية حكم احد المتحددين الى الاخر اى من حيث تعييناتها ومحدوديتها وهى حادثة اما بالحدوث التجددى الجوهرى الذاتى الزمانى بالنسبة الى الموجودات المادية وبالنسبة الى عالم الخلق من الفلكيات والمنصريات بالزمانى بهذا المعنى او بمعنى سبقها بالعدم الزمانى المهود عند العامة والمتكلمين بالنسبة الى الزمانية اى الحوادث اليومية الزمانية واما بالحدوث الذاتى اوالدهرى بالنسبة الى عالم الامر وهذا بلسان تكثير الواحد وانقسام العالم الى عالم الخلق والامر واما بالنظر الى توحيد الكثير وبالنظر الى مجموع العالم وجميعه فالعالم مجموع موجود وحادث اما بالحدوث الذاتى كما هو معتقد فلاسفة المشاء وكثير من الاشرقيين واما بالحدوث الدهرى بمعنى اخراج الجميع من الليس البات والمدم الصريح الدهرى لا الزمانى الى الوجود الدهرى دفعة واحدة دهرية لازمانية كما ذهب اليه المحقق الداماد قده واما بالحدوث الجوهرى والزمانى ولكن لا بالمعنى المتعارف عند الجمهور والعامة وهو سبق الحادث بالزمان بمعنى

(٣٥١)

انه كان قبل وجوده وتحققه وتكونه زمانا وهما واما خارجا وعيناً و لم يكن هو متحققا فيه ثم ارجدواخرجه الحق تعالى من ذلك العدم الى الوجود الزماني بل بمعنى انه يكون متجدد الذات والحقيقة من حيث جوهر ذاته وحقيقته لاجل كونه متحر كاسيالا بالحركة الجوهرية الوجودية والسيلان الذاتي وسبق كل واحد من اجزائه بالعدم الزماني المستلزم لمسبقية كلها بذلك وان لم يكن مسبوقا بالعدم بمعنى خلوصه من الوجود الخارجى من وجوده مطلقا بحيث يلزم انقطاع الفيض فى برهة من الزمان بل مع دوام الفيض باستمرار وجود المفاس بهذا النحو من الوجود التجددى الذاتى كما اشار اليه المولى فى المتنوى بقوله:

شد هبدل آب اين جوچند بار عكس ماه وعكس اختر برقرار

ولكن لا بالنسبة الى جميع الموجودات بل بالنسبة الى عالم الخلق وعالم الامر خارجا عن العالم وما سوى الله تعالى وجعله من صقع الربوبى وباقياببقائه تعالى لا بابقائه كما هو طريقة صدر المتالين وبوجه اخر للجمع بناء على ما هو الحق والتحقيق الحرى بالنصديق من كون اول المصادر هو الفيض المقدس والنفس الرحمانى لا العقل الاول وكون ذلك الفيض من صقع الحق تعالى وباقياببقائه وكونه نفس الفيض والربط لا المفاس و المرتبط و حادثنا بالحدوث الذاتى فقط وكون ساير الموجودات التى هى من مراتبه وتعييناته حادثة اما بالذاتى ايضا بالنسبة الى الامريات او بالذاتى والدهرى كليهما بالنسبة اليها ايضا و بالزماني الموجود على النحو الذى ذهب اليه صدر المتالين قده ايضا لكن مع ذهابه الى حدوث الامريات بالحدوث الذاتى والدهرى كما نقل بعض تلامذته منه ويظهر من كلماته بالمعنى الذى زعم انه مراد المحقق الداماد من الحدوث الدهرى فيكون الجمع بين الامرين على طريقته بجعل الدائم الفيض المقدس فقط او هو مع الامريات والمتجدد العالم وتعيينات ذلك الفيض وهذا مراده قده مما افاده هنا فتنبصرو لكن لما لم يكن المقصود بيان اقسام الحدوث هيئنا انكلا بما افاده فى شطر الحكمة لم يفصل الكلام هيئنا وذكره بنحو الاجمال فتدبر

(٣٥٢)

قوله وهو الامر التكويني الخ (ص ١١٩)

هذا في قبال الامر التشريعي الذي يتصور فيه تخلف المأمور به عنه بخلاف هذا الامر الابداعي المكون لذرات الاشياء والمخرج لها من الظلمات الى النور.

قوله (قده) وكلمة كن الخ (ص ١١٩)

لما كانت الالفاظ كما مرت الاشارة اليه موضوعة للمعاني العامة فحقيقة الكلام كل ما يكون معربا عما في الضمير اى الغيب المكنون والسر المصون و لكن لما كان مصداقه في الانسان التعينات الطارية والتطورات العارضة للهواء الداخلة في جوف الانسان و الخارج عنه بالتنفس عند قرعه للمقارع وملاقاته مع المخارج والمقاطع التي هي الحروف ثم الكلمات ثم الكلام والجمل شبهو التعينات التي تعرض على الفيض الاقدس والمقدس والنفوس الرحمانى بالتعينات الطارية على النفس الانسانية فعبروا عن التعينات الطارية على الفيض الاقدس بالحروف العاليات وهى الشئون الكامنة فى غيب الذات (غيب الغيوب) كالشجرة فى النواة كما اشار اليه بعض العارفين بقوله

كنا حروفا عالىات لم نكل متعلقات قى ذرى اعلى القل

اذ انت فيه نحن انت وانت هو والكل فى هو هو فسل عن وصل

من جهة انها اول الطاريات على ذلك التجلى الغيبى وعبروا عن نفس الفيض المقدس بالكلمة لفرط بساطتها وحدثها واخذ اعن قوله تقدست اسمائه انما قولنا لشي الاية وقوله (ع) لا بداء يسمع لاخراج التكويني الخاص فانه كما اشرنا اليه بخلق الاصوات والحروف ومرجع الضمير فى قوله وهو ظهور الله الخ الكلام او الظهور فتدبر

قوله (قده) انما كلامه الخ (ص ١١٩)

اى كلامه التكويني المنقسم الى الافاقى والا نفسى وهو الكلام العام الابداعى الذى به يتجلى الحق تعالى ويظهر فى كل شى او التكويني الخاص بايجاد الالفاظ والحروف كما فى قوله تعالى وناديناه من الشجرة ان ياموسى ونحو ذلك واما كلامه الذاتى الغيبى فمرجه الى علمه الاجمالى الجمعى بمعنى البساطة الوجودية و التفصيلى فى مرتبة الواحدة فتدبر

(٣٥٣)

(ص ١١٩)

قوله (قده) ووجه الله الخ

وجه الشئ ذاته او ما به يظهر ولرادة الامرين ممكن لو كان المراد من الظرف ما
فى قوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله فتامل

(ص ١١٩)

قوله (قده) فى كلشى

اى وجهه الظاهر فى كلشى والسارى فى كل ذرة فهو صفة الظهور وقوله (ع) لا بصوت
يقرع مطابق مع التشرىح الجديد والقول السديد فى السمع كما لا يخفى

(ص ١١٩)

قوله (قده) وكما ان الاحكام الخ

لما توهم من سالف كلامه الشرك الخفى من جهة اثبات السوائية للعالم بالنسبة
اليه تعالى وكذا اثبات الدور والزوال والحدوث والتغير له من جهة سوائية العالم
؛ ازال ذلك الوهم باثبات القدم والبقاء والدوام والثبات له فى عين حدوده ودوره كما
هو مقتضى لسان الوحدة والكثرة والامر بين الامرين ليتبين ان الينونة مطلقا وصفية و
وليس بمزالية حتى فى المهيئات ولكن بتبع الوجودات ومن حيث سراية حكم احد
المتحددين الى الاخر وبالجملة المراد من الكلام تحقيق غلط هذه الفرقة من وجهين و
تحقيق الامر فى المقام بوجه يطابق اراء اهل الذوق اما الاول فمن جهة انهم اثبتوا
الشئىة والوجود المستقل لما هو سراب محض ولاشئ صرف والثانى من ذهابهم الى القول
باثبات الشريك له تعالى فى الموجدية وفى وصف القدم من اجل قولهم بقدم ما سوى الله
تعالى وما ليس من صقع الحق تعالى فهذا منهم قول بوجود الشرك الكثرة له تعالى واما
تحقيق الحق فبابانة ان وزان صفات الاشياء وكمالاتها وزان وجودها او تحققها فكما ان
وجودها فىء صرف وربط محض وما هيئاتها ايضا سراب ساذج فكذلك كيفية وجوداتها من
الدوام والبقاء والقدم والثبات فاذا اثبات القدم للاشياء مهية ووجودها اعا وجوداً فمن جهة
ان وجوداتها بماهى وجود من صقعه تعالى وباقية ببقائه. واما مهية فمن جهة كونها سراب
الوجود وفنائها فيه فناء اللامتحصل فى المتحصل فيصح اذن القول بقدمها مع حصر الوجود
وكمالاته من الحياة والقدرة والمشيئة والبقاء والقدم فيه تعالى والقول بانه ليس فى الدار
غيره ديار فافهم وكن من اهل الاعتبار.

(٣٥٤)

(ص ١١٩)

قوله (قده) اتحادى الخ

لاناضمامى كتركيب المتحصل مع المتحصل كما قال به بعض من تجاهل اوقصر والمتحصل على مذاق التحقيق هو الوجود والمبهم هى المبهمة وعلى مذهب القائلين باصالة المبهمة المتحصل هى المبهمة والمبهم هو الوجود اذ لا حقيقة له ولا فرد له سوى الحصص .

(ض ١١٩)

قوله (قده) سيما فى البساط الخ

اى البساط التى لامادة ولاصورة لها فى الخارج او مطلقا كما فى العقول عندار باب البصيرة واصحاب المعرفة حيث ان التركيب الانضمامى العينى لا يمكن فيه اصلا .

(ص ١١٩)

قوله (قده) سيما ان الوجود الحقيقى الخ

هذا دليل على ان موضوع علم الفلسفة انما هو حقيقة الوجود لا مفهومه ولا ذات الواجب تعالى ولا مطلق المفهوم والمعلوم ونحوها وان من جعل الموضوع مفهوم الوجود جملة موضوعاً من جهة كونه حكاية عن الحقيقة وعنوانا لها وما به ينظر اليها ويمكن ان يكون المراد من الوجود الحقيقى ما يقابل الظل والعكس وهو وجود الحق تعالى فيكون المراد بقوله موضوع علمهم العلم الالهى بالمعنى الاخص لا بالمعنى الاعم وقوله وانوار الوجودات الخ معطوف على قول الوجود الحقيقى . وسيمما ان ذلك المعنى نصب عيونهم من كون انوار الوجودات مقهورة تحت سطوع نوره تعالى فضلا عن المبهيات السراية وانه مع هذا كيف ذهبوا الى القول باستقلال العالم وقدمه من حيث كونه عالما وسواء للحق تعالى فتدبر .

(ص ١١٩)

قوله (قده) كالقهار الخ

اقول اما على مذاق من جعل نور جميع الكواكب مستفاداً من نور الشمس فوجه التشبيه كون نور الجميع مستفاداً من نور وجوده تعالى ومقهورة عند ظهوره كمقهورية الفرع عند الاصل والظل عند ذى ظل واما على رأى من جعل نورها غير مستفاد منها فوجه التشبيه مقهورية نور الضعيف للنور القوى كما قيل للنور القوى الا بهر لا يمكن النور الضعيف ان يتجلى ويظهر وان كان بين المشبه والمشبه به فروق كثيرة حيث ان نسبة الكواكب الى الشمس كنسبة الشئ الى الشئ ونسبة الوجودات الى الوجود الحق تعالى نسبة الاشئ

(٣٥٨)

الى الشى واختفاء الكواكب ومقهوريتها بالنسبة الى الشمس بالعرض وقصور الموجودات ومقهوريتها للحق تعالى شأنه مقهورة ذاتية غير قابلة للزوال بل هي نفس الفقر والربط اليه تعالى بخلاف الكواكب بالنسبة الى الشمس .

(ص ١١٩)

قوله (قده) ارادوا الخ

اشارة الى تحقيق المراد من قولهم باعتبارية الممكنات قوله وكذا ارادوا الخ
اشارة الى تحقيق المراد من قولهم باعتبارية العالم فانه قد يطلق العالم ويراد به ماله عقل وادراك اى ذوى العقول ولكنه ليس مقصوداً فى المقام الا بان يقال ان جميع الاشياء عقلاً مسببون بحمد ربهم بمقتضى قوله تعالى وان من شى الا يسبح بحمده .

(ص ١١٩)

قوله (قده) فضلا عن توابع الخ

من العلم والحيوة والقدرة والارادة والبقاء والقدم ونحوها وهذا توجيه آخر لقولهم باعتبارية الامرين وهو ان مرادهم من الاعتبارى الاعتبارى العرفانى فى قبسال التحقيقى اى الظلى والشبهى فيكون قولهم هذا اشارة الى ان لا تحقق للاشياء الا بالحق وان وجوداتها اضافات ونسب اعتبارية اليه تعالى اى اضافة اشراقية نورية لا تحقق لها مع قطع النظر عنه تقديست اسمائه بل هي ربط صرف وشبه محض كما قيل

كل ما فى الكون وهم او خيال او عكوس فى مرابا او ظلال

وقيل مرادهم من هذا ان وجوداتهم كثنائية مايرها الا حول من الصور العرمية فيكون قولهم بهذا حكاية عن ذوقهم من حيث غلبة الوحدة وسكر الغناء عليهم فتدبر .

(ص ١٢٠)

قوله (قده) السماء المودة الخ

قيدها بالموجودة احترازاً عن السموات والارضين الكثيرة الغير الموجودة فى الخارج التى يمكن ان يتخيلها الانسان وينشأها فى خياله كما قال المولوى :

شمس در خارج اگر چه هست فرد ميتوان هم مثل او تصوير كرد

فانه لاضير فى الحكم باعتباريتها بمعنى نفى وجودها خارجاً وان لم يمكن نفى وجودها تخيلاً لا تبصر . والمراد من قوله ما بينهما ؛ ما بين المركز والمحيط من العناصر والموايد ونحوها والمراد من قوله (قده) الحق الحقيقى اشارة الى ان الوجودات الخاصة سيما الفيض المقدس المنبسط حق ايضاً لكنها حق ظلى عكسى لاحقيقى اصلى لا تحصره فى الحق الاول تعالى شأنه فتبصر .

(٣٥٦)

قوله (قده) وما تعلق الخ (ص ١٢٠)

اى من الاعراض والصفات قوله وما معها الخ يمكن ان يكون المراد من المجرّدات المذكورة؛ النفوس المجرّدة لو كان المراد من المعية احد المتقارنين او احد المتحدّين مع الاخر فيكون الاقتصار على النفس من اجل عدم ذهاب الكثير من هؤلاء الناظرين الى اثبات المفارقات المحضة او لاجل انها من صقع الربوبى وليست من العالم ويمكن ان يكون المراد بها مطلق المفارقات لو كان المراد من المعية اعم من المعية القيومية وغيرها .

قوله (قده) وان حيثية الخ (ص ١٢٠)

كما ان حيثية اضافتها الى الوجود القيومى وجه الله الباقي بعد فناء كلشى

قوله (قده) الانسان بالفعل الخ (ص ١٢٠)

احتراز عن الانسان بالقوة وهو الانسان الذى فى مرتبة الخيال والعقل بالقوة فانه انسان بالقوة وحيوان بالفعل.

قوله (قده) فان وحدة الخ (ص ١٢٠)

قد مر المراد من الوحدة الحقّة والحقيقية فتذكر قوله ولطائفه الخ وهى اللطائف الثمان او السبع الدائرة فى السنة العرفاء من الطبع والنفس والقلب والعقل و الروح و السر والخفى والاخفى وقد مر ذكرها فى اوائل الشرح

قوله (قده) مع وحدته الخ (ص ١٢٠)

الضمير راجع الى الانسان بالفعل اى وحدة حقيقة الوجود فى عين الكثرة و كثرتها فى عين الوحدة كوحدة الانسان بالفعل وكثرته فانه مع كثرة مراتبه ولطائفه واطواره و قواه و اعضاءه واحد بالوحدة الحقّة الحقيقية الظلية للوحدة الحقّة الحقيقية الوجودية الاصلية ولا يقدح تلك الكثرة فى الوحدة بل تؤكدّها وتحققها كما ان هذه الوحدة ايضا لاتنافى لكثرة بل تقومها وتقويها.

قوله (قده) ايم ترائى ربك كيف مد الظل الخ (ص ١٢٠)

اى ظل شمس هويته وفيه نير حقيقته وهو الفيض المقدس والنفس الرحمانى و الحقيقة الانسانية الكمالية والانوار القاهرة والاسفهبديّة الممدودة على اوعية المهيئات و قوالب الممكنات وهياكل البرنامجات والاصياصى .

(٣٥٧)

(ض ١٢٠)

قوله (قده) للمتكربين الخ

الاقوال في علمه تعالى بالنسبة الى معلولاته متكررة فان منهم من انكر علمه تعالى بمعلولاته في الازل نظرا الى استلزام العلم لوجود المعلوم وهى ليست بموجودة في الازل حتى تصير معلومة له تعالى والمثبتين لعلمه التفصيلي بهافي الازل و سبق علمه تعالى على وجود المعلولات : منهم من ذهب الى جعله المهيآت الثابتة عندهم في الازل عيناوهم فرقة المعتزلة من المتكلمين اوذهنا وهم الصوفية و العرفاء الشامخين على ما نسب اليهم بعض البارعين . ومنهم من جعله عبارة عن المثل القائمة بالذات . و منهم من جعل مناط علمه تعالى بها اتحاده بها . ومنهم من جعل علمه الكمالي بذاته تعالى مناط علمه التفصيلي بكل شى . ومنهم من انكر علمه التفصيلي بها قبل ايجادها بل اثبت له تعالى علما اجماليا بكشى في ضمن علمه التفصيلي بمعلولاته في مرتبة وجودها وجعله عبارة عن حضور وجوداتها عنده ومشولها بين يديه ومنهم من اثبت له العلم التفصيلي قبل الایجاد لكن جعل مناط علمه التفصيلي بها ارتسام صورها في العقل الاول وحضوره مع الصور المرتسمة فيه لديه ومنهم من جعل ذاته علما تفصيليا بالمعلول الاول واجماليا بماعداه من الممكنات وهذا محصل القول في ضبط الاقوال في العلم والمنكرون لعلمه الحضورى الذى اثبته المحققون ؛ هم شذمة من المتكلمين وقاطبة من الذاهيين الى جعل علمه تعالى بالاشياء بارتسام الصور في ذاته تعالى .

(ص ١٢٠)

قوله (قده) اى الصور المرتسمة الخ

فسره بذلك لان لايسبقهم ان المراد منه الصور المرتسمة في غيره تعالى كالعقل الاول ونحوه فان هذا القول وان كان غير مرضى عندهم لكن لما كان مرجع هذا القول الى العلم الحضورى بالنسبة اليه تعالى بوجه ولايرد عليه مفاسد القول بارتسام الصور في ذاته تعالى فسره بذلك ويمكن ان يكون جهة التفسير شمول العلم الحضورى لمطلق افراده حتى علم النفس بالاشياء الغائبة عن ذاتها مع عدم بطلانه عند هؤلاء المحققين .

(ص ١١٩)

قوله (قده) باطل الخ

لاستلزامه عندهم لصيرورة الواحد البسيط فاعلا و قابلا و ان لا يكون الصادر

(٣٥٨)

الاول العقل الاول بل تلك الصور المرتسمة وان يصدر الكثير عن الواحد بالوحدة المحقة الحقيقية واحتياجه في اكمل صفاته الى معلوماته وانفعاله عنها وان يكون فاقداً للعلم التفصيلي الكمال الذي هو اشرف جهاته وحشياته في مرتبة حقيقته وذاته مع عدم تصوير الوجود الذهني بالنسبة الى من هو صرف الوجود ومحض العينية الى غير ذلك مما ذكره في محله ومقامه

قوله (قده) والا تسلسل الخ (ص ١٢٠)

اي لو كان المراد بصورها علومه لان المفروض ان علومنا بغير ذواتنا مطلقا بالصور سواء كان بنفس هذه الصور او بغيرها. قوله من صحايف الخ اي من صحايف حضرة اللاهوت والجبروت والملكوت والانسوت والكون الجامع على مراتبها .

قوله (قده) بما هي على الخ (ص ١٢١)

اي وان حصل التغير فيها باعتبار ذاتها ونسبتها الى حقيقتها او من حيث كونها معلومة ومقدورة ومستتيرة ومن هنا قيل ان المتغيرات في عالم الحدثن ثابتات عند الاوائل وورد ليس عند ربك صباح ولا مساء وقال عز من قائل ولا يعزب عن علم ربك مثقال ذرة في الارض ولا في السماء .

قوله (قده) وجميعها الخ (ص ١٢١)

اي وجميع تلك الصفات من العلم والحيوات والقدرة والمشيئة ونحوها قوله (قده) وهي سابقة الخ (ص ١٢١)

اي تلك النقوش والارقام المسطورة في الكتب الالهية مقدمة بما هي علم على نفسها بما هي معلومات ومقدورات ومستتيرات.

قوله (قده) من باب اشتباه (ص ١٢١)

المراد بما بالعرض المعلوم وبما بالذات العلم وقيل المراد مما بالعرض احكام المعلوم بالنسبة الى العلم.

قوله (قده) حكيم المهية الخ (ص ١٢١)

اي ماهيات المتغيرات التي هي معلومات الى وجوداتها التي هي علوم له تعالى .

(٣٥٩)

قوله (قده) والمظهر الى الظاهر الخ (ص ١٢١)

اقول يمكن ان يكون المراد من المظهر هـى المهيبة التى يعبر عنها فى عـرف الصوفية بالعين الثابت بلحاظ كونها من لوازم الاسماء والصفات الالهية ويمكن ان يحمل على الموجودات الخارجية التى تكون محدودة ومشوبة بظلمة الحدود الماهوية الطارية العارضة عليها من جهة تنزل سمو حقيقة الوجود عن سماء الاطلاق الى ارض الامكان والقابليات فانها وان كانت من حيث انها وجودات وبما هى وجود انوارا مصيئة غير مشوبة بالظلمة ولكنها بما هى متعينات ومعروضة للحدود اى بما هى محدودات متغيرات سيما بلحاظ قاعدة تلك الحقيقة النورية التى يعرضها التجدد والتصرم ايضا من جهة المادة وغواسق الهيولى ولكن الاحتمال الاول انسب بلحاظ وحدة السياق .

قوله (قده) واللازم الغير الخ (١) (ص ١٢١)

والمراد بهذا اللازم ايضا هى الماهيات حيث انها من العوارض اللازمة للوجودات الامكانية لكن عروض الوجود عليها يكون فى التصور بلحاظ مفهومه وان كان لحاظ حقيقته هى من عوارض الوجود وطواريه كما قال الشبسترى (قده)

من وتو عارض ذات وجودهم مشبكهاى مرات شهودهم

ولكن لما كان من عوارض المهيبة كالشيئية المطلقة بالنسبة الى الاشياء الخاصة يكون من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود بخلاف عارض الوجود ولازمه كالبسياس بالنسبة الى الجسم ونحوه

قوله (قده) الى الملزوم الخ (ص ١٢١)

اقول حمل هذه الفقرة على المهيبة وعلى الموجودات الخارجية كليهما ممكن بالوجه الذى اشرنا اليه وان كان الثانى انسب بالمظهرية والمجلائية كما لا يخفى.. والمراد

١- المراد به المعلوم وبالملزوم العلم وقيل المراد بالاول المهيبة وبالثانى الوجود او المراد بالاول العلم من حيث كونه عين الذات وبالثانى المعلوم من حيث كونه وصف الذات او كونه غيره وانما وصف اللازم بغير المتأخر فى الوجود مع ان اللازم لا يتأخر عن الملزوم وجوداً لاستلزامه انفكاك اللازم عن الملزوم اما لان الوصف للكشف والتوضيح و اما لان اللازم يتأخر عن الملزوم رتبة وان لم يتأخر عنه وجوداً فالنقييد لافادة هذه النكتة (منه)

(٣٦٠)

بالتجلى (١) الصفاتى ما يكون فى قبال التجلى الذاتى الذى يكون فيمرتبة ظهور ذاته تعالى بذاته لذاته فى مقام الاحدية الذاتية والتعين الاول والتجلى العلمى الجمعى الذاتى بنحو الكثرة فى الوحدة وبنحو الاجمال والبساطة الوجودية فانه فى ذلك الموطن وفيه هذا التجلى حكم الكثرة والتعينات مغلوطة ومستورة تحت وحدة الذات الاحدية وليست ظاهرة الحكم والانز حتى يتوهم سراية حكمها الى الظاهر والمجلى واما التجلى الصفاتى الذى فيمرتبة الواحدية والعلم التفصيلى القدرى فهو الذى به يظهر الاسماء والصفات والاعيان الثابتة فى مقام العلم بالفيض الاقدس وهو المراد هنا وانما جعل ذلك التجلى مبدء للظهور مع ان الظهور الوجودى انما هو فيمرتبة تجليه تعالى بالفيض المقدس والنفس الرحمانى لان ذلك التجلى الفعلى انما هو مظهر لاحكام الاسماء والصفات ومظاهرها التى هى الاعيان الثابتة والصور العلمية وظهور هذه الامور انما يكون بالتجلى الصفاتى والفيض الاقدس المقدم على الفيض المقدس وبالجمل لما كان هذا التجلى تبعاً للاول مترتباً عليه جعل الاول مبدء للظهور والكثرة وبمسكن ان يكون المراد بالتجلى الصفاتى هذا التجلى اعنى الفيض المقدس بان يجعل التجلى الذاتى التجلى العلمى بالعلم القدرى التفصيلى فى مقام الواحدية بالفيض الاقدس بالنظر الى انه مظهر للاسماء والصفات ولوازمها ومظاهرها من مقام الكنز المخفى الى عرصة السطهور والجلال لا التجلى الاول فى مقام الاحدية لان حكم الكثرة فيه مطوية مستورة وليست الاسماء والصفات ولوازمها بظاهرة فيه وبناء عليه يطلق على التجلى الفعلى الابدائى اى الفيض المقدس التجلى الصفاتى بلحاظ كونه منشأ لظهوره تعالى بصفاته الجمالية والجلالية واللطفية والقهرية حيث انها لم تكن بظاهرة فيمرتبة الواحدية والاحدية لانها و

١- التجلى تنقسم الى الذاتية والصفاتية والفعلية مع ان التجلى مطلقاً صفة المتجلى وهى لا تكون فى محض ذاته لان التجلى فى الاحدية معال وكمال توحيدية نفى الصفات عنه والمراد من الاول ما يكون بالاسماء الذاتية وبالثانى ما يكون بالاسماء الصفاتية و بالثالث ما يكون بالاسماء الفعلية وقد يطلق الاول على ما يكون فى مرتبة ذاته تعالى بذاته والثانى على ما يكون فى مرتبة اسمائه وصفاته والثالث على ما يكون فى مرتبة ظهوره بافعاله وآياته (منه)

(٣٦١)

مظاهرها تكون موجودة بوجودها الخاص الخارجى فلذلك كان مبدء الظهور هو ذلك
التجلى لكن الاولى بالقواعد النحوية التعبير عنه بالتجلى الصفاتى لا الصفاتية الا ان يكون
من باب تصرف النساخ .

(ص ١٢١)

قوله (قده) هذا الخ

اى هذا العلم التفصيلى الحضورى الذى ملاكه مثل الاشياء بوجوداتها بين
يديه تعالى وحضورها بحقيقها عنده انما هو فى العلم الفعلى الذى مع الابداد وفى مقام
الوحدة فى الكثرة لافى العناية الذى قبل الابداد فانه انما يتحقق بانطواء بساط الوجودات
والتمينات فى ذاته تعالى ووجوده وفى مقام الكثرة فى الوحدة. ثم ان ما افاده (قده) من
حصر علمه الحضورى فى مرتبتين اى العلم الحضورى قبل الابداد ومع الابداد مبنى
على مذاق صدر المتألهين واما العرفاء الشافعيون فجعلوا، لعلمه السابق على الابداد
مرتبتين احديهما فى مرتبة التعيين الاول والبرزخية الاولى والحضرة الاحدية الذاتية اى
فى مرتبة علم ذاته بذاته وظهوره بذاته لذاته والثانية فى مرتبة التعيين الثانى والبرزخية
الثانية وحضرة الواحدية اى فى مرتبة ظهوره بصور اسمائه وصفاته والفرق بين العلمين
ان فى المرتبة الاولى لظهور عندهم لمفاهيم الاسماء والصفات ولا للوازمها من الاعيان
الثابتة والمهيئات وفى المرتبة الثانية جاءت الكثرة كم شئت كما ذكره بعض العارفين
والعلم العناية يجوز اطلاقه على كلتا المرتبتين الا ان اطلاقه على المرتبة الثانية اكثر
والى الاعتبار اقرب كما لا يخفى فظهر من هذا ان قوله «وفيهذا العلم الحضورى» ان حمل
على مرتبة الواحدية استقام ما ذكره على مذاق العرفاء ولو حمل على مرتبة الاحدية
لم يستقم اصلا قوله فى الموضعين الخ فى مفاهيم الاسماء والصفات وفى لوازمها التى
هى الاعيان الثابتات وقيل فى مفاهيم الاسماء وفى مفاهيم الصفات والاول اظهر فتدبر .

(ص ١٢١)

قوله (قده) سبحانه من ربط الخ

اى ربط وحدة الاسماء والصفات و لوازمها وجودا بوحدة الذات فى الوجود و
ربط كثرة مظاهرها بكثرتها مفهوما او ربط كثرة المظاهر ووحدته: قوله هو الوحدة
الخ اى الوحدة المنطوية فيها الكثرات اى الاحدية الذاتية الغيبية هى الوحدة التى ربطت
اليها وانيطت بها تلك الوحدة اى وحدة الاسماء والصفات ولوازمها فتدبر .

(٣٦٢)

قوله (قده) فى نسبة القول الخ (ص ١٢١)

اى بايجاب الفعل و سد جميع انحاء عدمه لما برهنوا عليه من ضرورة ان الشىء
ما لم يجب لم يوجد او وجوب دوام فيصه و فاعليته وصنعه لما ورد فى الشرع وقام
عليه قائم البرهان من انه تعالى دائم الفضل والاحسان .

قوله (قده) فاخذ الخ (ص ١٢١)

اى اخذ ذلك البعض من المتكلمين ما قال به الالهيون من انه تعالى ليس مختاراً
ينقطع فيضه بل هو مختار يدوم فيضه واحسانه باختياره وبدله بانه ليس بمختاراً مطلقاً
وانهم قالوا انه تعالى ليس بمختار باختيار زائد او اختيار امكالى غير وجوبى مثل
اختيار الحيوان وقدرته ومشيته بل باختيار هو عين ذاته وكذا ليس بقادر يكون قدرته
مصاحبة للقوة والامكان فاخذه ذلك البعض انه تعالى غير مختار مطلقاً وغير قادر كك .

قوله (قده) دائم غير منقطع الخ (ص ١٢٢)

لانه فوق التمام فى عليته و فاعليته ويداء مبسوطان ينفق كيف يشاء وظلمه ممدود
لا سكن له فى النشأة الاولى والاخرى قوله وكان فاعلا الخ خبر لان .

قوله (قده) فاعل بالعناية الخ (ص ١٢٢)

اقسام الفاعل ستة بوجه و ثمانية بوجه آخر احدها الفاعل بالطبع والثانى الفاعل
بالقسر و الثالث الفاعل بالجبر والرابع الفاعل بالقصد والخامس الفاعل بالتسخير والسادس
الفاعل بالعناية والسابع الفاعل بالرضا والثامن الفاعل بالتجلى .. والفاعل بالعناية هو الذى
يفعل من دون داع زائد على ذاته ويكون علمه التفصيلى بفعله قبل فعله وهذا هو الفاعل بالعناية
بالمعنى الاخص ويمكن ان يكون المراد به الفاعل بالعناية بالمعنى الاعم وهو الذى يفعل من
دون داع زائد ويكون فعله صادر عنه عن علم وقدرة واختيار وقد ذكر اقسام الفاعل واحكامها
فى الالهييات بالمعنى الاعم من هذا الكتاب: قوله وكلمة اعتبار الخ امام من ان واجب الوجود
بالذات واجب الوجود من جميع الحشيات والجهات ومن ان صرف الوجود صرف كل كمال وجود
ولمزيد الاطلاع نقول .

(٣٦٣)

قده على ذكر بعضها ونحن نذكر شرطاً آخر منها مما لم يذكره (قده) لمزيد تنبيه البادى وتذكر الشادى ورياضة الازهان وتدريب الافهام فمنها ما ذكر لاثبات الجزء الذى لا يتجزى المسمى بالجواهر الفرد قال المغالط ليس كل جسم قابلاً للانقسام الى جسمين لانه لو كان كل جسم كذلك لصدق كلما كان الشى جسماً كان جسماً وكل جسم قابل للانقسام الى جسمين فينتج كلما كان الشى جسماً كان قابلاً للانقسام الى جسمين والتالى باطل لانه لو كان ذلك التالى صادقا لصدق كلما كان الشى جسماً غير قابل للانقسام الى جسمين كان قابلاً للانقسام الى جسمين بسبب قياس هكذا: كلما كان الشى جسماً غير قابل للانقسام الى جسمين كان جسماً، وكلما كان جسماً كان قابلاً للانقسام الى جسمين، فينتج: كلما كان الشى جسماً غير قابل للانقسام الى جسمين كان قابلاً للانقسام الى جسمين وهذا محال فثبت بطالان التالى وانه ليس كل جسم بقابل للانقسام الى جسمين وهو المطلوب... وحل هذه المغالطة من وجهين الاول ان القياس المؤلف من الحملى والشرطى لا ينتج المتصلة المذكورة كما ان الشيخ منع من انتاج ذلك القياس بناء على منع صدق الحملية على تقدير صدق مقدم شرطيته واجاب باننا نفرض الكلام فيما لم يكن بين الحملية و مقدم الشرطية منافاة وفى المقام ليس كذلك للمنافاة بين قولنا كلما كان الشى جسماً غير قابل للانقسام الى جسمين كان قابلاً للانقسام الى جسمين ولكن هذا الجواب كما اشار اليه بعض الاعلام ضعيف لانه لا يلزم من عدم المنافاة بين الشئيين استلزام احدهما للآخر لكن هذا القياس منتج للمنفصلة المانعة المخلو المركب من تقيض مقدم الشرطى وعين النتيجة المؤلفة عن الحملى وتالى الشرطى على تقدير كون التالى صغرى والكبرى حملى لان الحملى واقع فى نفس الامر فان كان الصادق معه تقيض مقدم الشرطى ثبت احد جزئى المنفصلة وان كان عين المقدم لزم النتيجة من التاليف بينهما ولان الانتاج ثابت على هذا القدر (التقدير) وكثيرا ما يدعى ارتداد هذه المنفصلة الى المتصلة المطلوبة لما ثبت فى المنطق من ارتداد المنفصلات الى المتصلات ولكن في هذا الارتداد نظر لان اللازم من هذه على حسب هذا الانتاج انه بحسب نفس الامر لا بحسب التقدير والفرس مع انه معلوم بالضرورة ان الانفصال الدائم بحسب نفس الامر ليس بمستلزم للانفصال بحسب التقدير

(٣٦٤)

والفرض والوجه الثانى للحل ان يمنع بطلان التالى واما ما قيل انه لو صدق التالى لصدق
كلما كان الشئ جسما غير قابل للانقسام الى جسمين كان قابلا للانقسام الى جسمين
فقلنا فى جوابه نسلم ذلك ولكن لم قلتم انه محال لانه يجوز ان يكون التالى للمقدم المحال عين
نقيضه لانه من طرق استحالة الشئ والمحال جازان يستلزم المحال فتدبر. ومنها المغالطة
لانبات قدم العالم يقول المغالط لو كان العالم حادثا لكان موجودا فى وقت دون ما قبله
لانه لا معنى للمحدث الاذاك و لو كان كذلك لكان ممكن الوجود فى وقت دون ما
قبله لانه لو كان ممكن الوجود فى وقتين لكان موجودا فيهما لانه لو لم يكن موجودا
فى وقتين لم يكن ممكن الوجود فيهما لان وجوده فى كليهما على تقدير عدم وجوده
كذلك مستلزم للجمع بين النقيضين وهذا ممتنع ومستلزم الممتنع ممتنع فثبت انه لو لم
يكن موجودا فى وقتين لم يكن بممكن الوجود فيهما لكنه ممكن الوجود فى وقتين
لانه لو كان ممكن الوجود فى وقت دون ما قبله فان كان فيما قبله ممتنع الوجود لزم
انقلاب الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى وان كان واجب الوجود لزم ايضا انقلاب
الوجوب الذاتى الى الامكان الذاتى وكلاهما محال. وحل هذه المغالطة بان يقال لانسلم
انه لو لم يكن موجودا فى وقتين لم يكن ممكن الوجود فيهما وما قيل انه على تقدير
عدم وجوده فى وقتين يلزم اجتماع النقيضين فهو ممنوع لان نفس وجوده فى وقتين
على ذاك التقدير ليس بمستلزم لاجتماع النقيضين بل المستلزم لذلك وجوده فى وقتين
مع عدم وجوده فيهما وذلك المجموع ممتنع ولا يلزم من امتناع المجموع امتناع اجزائه
ومنها المغالطة التى اوردها من توهم ان المشائين من الفلاسفة انكر واعلم المبدء الاعلى
تعالى شأنه بالجزئيات مع ان من يقول بهذه المقالة لا يليق ان يعد من العقلاء فضلا عن
الفلاسفة حيث انه منكر لوجوده بل لما حكمت به ضرورة العقل من ان خالق الجزئيات
والكليات و فاطر السموات والارضين الراسيات و باره العالمين بالجزئيات لا يمكن ان
يكون فاقداً للعلم بها كما قال عز اسمه وبهر برهانه الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير
فيقول المغالط لو لم يكن الواجب تعالى عالما بالجزئيات للزم المنفصلة المانعة للجمع
بين علمه بالجزئيات و علمه بالكليات لامتناع الجمع بينهما على تقدير عدم علمه

(٣٦٥)

بالجزئيات ويلزم ايضا الانفصال المانع مع الجمع بين علمه تعالى بالجزئيات وعدم علمه
بالكليات على تقدير عدم علمه بالجزئيات بعين ما ذكرناه في المنفصلة الاولى لكن
كلتاها باطلتان لانه لو صدقتا اصدق كلما كان عالما بالجزئيات لم يكن عالما بالكليات
لانه ملزوم المنفصلة الاولى ولصدق كلما لم يكن عالما بالكليات لا يكون عالما بالجزئيات
لانه ملزوم الانفصال الثاني وينتج المجموع انه لو كان عالما بالجزئيات لم يكن عالما
بالجزئيات وهذا محال: وحل هذه المغالطة من وجوب الاول ان المتصلتين وان تكونا
كليتين منتجيتين لما ذكرنا ان المقدم محال فيجوز ان يكون ناليه نقيضه لان المحال
جازان يستلزم المحال والثاني انا لانسلم كون القضيتين منفصلتين لزوميتين اما منع
اللزوم فلانه لا يلزم من عدم اجتماع شيئين امتناع اجتماعهما ولوقلت الدليل على انها
كذلك ان اجتماعهما على تقدير عدم علمه تعالى بالجزئيات مستلزم للجمع بين النقيضين
فقد علمت جوابه مما ذكر سابقا و اما الكلية فلان اللازم من الانفصال على تقدير من
تقدير علمه بالجزئيات مختص بذلك التقدير وهو الانفصال الجزئي لا الكلي والذي
لا بد منه في القياس هو ان يكون كبرى القياس المركب من المتصلتين كلية ولا يلزم المنفصلة
الجزئية؛ المنفصلة الكلية انتهى ومن الدعا لطات لاثبات لزوم اجتماع النقيضين في الواقع
فيما اذا قال شخص «كلامى غدا صادق» ثم يقول في الغد كلامى في الامس كاذب ولم يقل
فيهدبن اليومين غير الكلامين المذكورين فانه يلزم من صدق كلا واحد من الكلامين
كذب الاخر وبالعكس وكلا واحد منهما في الواقع اما صادق او كاذب فانه لو كان قوله كلامى
في الغد صادق صادقا يكون قوله كلامى في الامس كاذب صادقا ولو كان قوله كلامى في
الامس كاذب صادقا لكان قوله كلامى غداً صادق كاذبا فينتج لو كان كلامى غداً صادقا
لكان كاذبا وبمثله نبين انه لو كان كاذبا يلزم ان يكون صادقا وكيفما كان يلزم اجتماع
النقيضين: والحل ان هذا القياس انما ينتج لو كان كبراه كلية ليكون المقدم مستلزما
لجميع الاوضاع التي يمكن اقترانها مع المقدم وليس كذلك لان من جملة الاوضاع
التي يمكن اقترانها معه ان يكون متكلما في ذلك اليوم بكلام آخر فانه لو كان كذلك
لا يلزم من صدق قوله كلامى امس كاذب؛ كذب قوله «كلامى غدا صادق» اذ يمكن ان يكون

(٣٦٦)

كلامه الآخر كاذبا انتهى ومن المغالطات ثوهم ان قوله تعالى لو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا ينتج انه لو علم الله تعالى فيهم خيرا لتولوا مع ان ذلك ظ هر البطلان والجل من وجهين الاول ان الاسماع الذى هو تعالى الصغرى ؛ قلبى وفى الكبرى سمعى فالوسط غير مكرر والثانى ان الاسماع فى الصغرى على تقدير علم الخير فيهم وفى الكبرى على تقدير عدم علم الخير فيهم فتكون النتيجة على ذاك التقدير لو اسمعهم الله تعالى على تقدير عدم علم الخير فيهم لتولوا وهذه النتيجة ليست بباطلة مع ان الحق ان هذا الكلام غير منتظم على صورة قياس من صور الاشكال الاربعة وغير مشتمل على شرائط انتاجها فلا يرد نقضا عليها كما ظن فتدبرو ومن المغالطات ما اشتهر فى الافواه واللسنة من قولهم الطلاق موقوف على النكاح والنكاح موقوف على رضا الطرفين فينتج ان الطلاق موقوف على رضا الطرفين مع انه ليس كذلك: والجل ان الوسط غير مكرر لان الكبرى يجب ان تكون هكذا وكل موقوف على النكاح موقوف على رضا الطرفين وحينئذ تكذب الكبرى وان لم تجعل كما ذكر لم يتكرر الوسط و بعبارة اخرى الفساد فى القياس المذكور اما من ناحية كذب الكبرى او من اجل عدم تكرار الوسط ، ونظير هذا ما يقل الانسان له شعر وكل شعر ينبت فينتج ان الانسان ينبت او يقال الجدار له فارة وكل فارة لها اذن فالجدار له اذن والجل فى الجميع ما اشرنا اليه من استناد الفساد اما الى كذب الكبرى او الى عدم تكرار الوسط ... و يقرب من هذه المغالطة ما يقال زيد الظالم حسن الوجه وكل حسن الوجه محبوب او ممدوح فينتج زيد الظالم محبوب او ممدوح فانه لو اريد بالممدوح او المحبوب فى الكبرى الممدوح والمحبوب المطلق فتكون الكبرى كاذبة وان اريد بهما فى الصغرى المحبوبة والممدوحة من حيث الصورة لامن حيث السيرة يكون الوسط غير مكرر ومن المغالطات ان السنة المنطقيين قد تطابقت على ان النسبة بين نقيض الامرين الذين بينهما العموم والخصوص المطلق تلك النسبة بعينها ولكن بعكس العينين وقد يعترض عليها على سبيل السفسطة و المغالطة فيقال لا نسلم ان نقيض العام المطلق يجب ان يكون اخص من نقيض الخاص المطلق وذلك لان الممكن بالامكان العام اعم من الممكن بالامكان الخاص مع ان نقيضه اى الالاممكن

(٣٦٧)

بالامكان العام ليس باخص من اللاممكن بالامكان الخاص والاصدق كل مالمس
بمممكن بالامكان العام ليس بمممكن بالامكان الخاص وليس يصدق قولنا كل ما
هو مممكن بالامكان الخاص فهو واجب او مممتنع و كلواحد من الواجب
والممتنع مممكن بالامكان العام فنجعل الاولى صفري ونضم اليها كبرى صادقة ونقول
كل مالمس بمممكن بالامكان العام ليس بمممكن بالامكان الخاص وكل مالمس بمممكن
بالامكان الخاص فهو مممكن بالامكان العام فينتج كل مالمس بمممكن بالامكان العام
فهو مممكن بالامكان العام وهذا باطل بالضرورة.. وحل هذه المغالطة هو بان يقال ان الامكان
العام هو سلب الضرورة عن الطرف المخالف او ما هو ملازم معه وطرف مخالف العدم
هو الذي يكون متصفا بالممكن مثل النسبة لو كانت جهة ومثل الموضوع لو كان
محمولا، و ضرورة عدم كل مفهوم هو امتناع ذلك المفهوم فالامكان العام يكون
سلب ضرورة ما وصف به و تفسير الطرف المخالف بناء عليه بما هو غير واقع
من طرفي الوجود والعدم حتى يكون المخالف في الواجب العدم وفي الممتنع
الوجود وصدق الممكن على الممتنع ليس في محله و مورده فعليه ان اراد المغالط
من الامكان العام ما ذكرناه فقله كل مممتنع مممكن بالامكان العام فهو غير صحيح لانه
عليهذا التقدير لا يصدق الممكن العام على الممتنع وان اراده المعنى الاخر اى سلب
الضرورة عما هو غير واقع من طرفي الوجود والعدم فنقول ان اعتبر في الواجب والممتنع
ضرورة احد الطرفين فقط فما ليس بمممكن ينقسم الى ثلاثة اقسام الواجب والممتنع و
ضرورة الطرفين ولا نسلم ان ضروري الطرفين مسلوب الضرورة عما هو غير واقع من طرفيه وان
اعتبر في كليهما ضرورة احد الطرفين فقط من دون اعتبار شى اخر فلا نسلم ان كل مممتنع مسلوب
الضرورة عما هو غير واقع من طرفيه لاستحالة سلب الضرورة عن كلواحد من طرفي ضروري
الطرفين مع انه (اى ضروري الطرفين) مممتنع انتهى وذكر بعض اعلام المحققين وجه اخر لحل
هذه المغالطة بعد ما هم مقدمة وهى ان الممكن العام ينقسم الى قسمين هما مانعا لجمع والخلو
واذا اطلق بحيث يشمل القسمين فسلبه يكون خارجا عن النقيضين واذا اقر ذلك فقول القياس
الاول من القياسين المذكورين وهو قولنا كل مالمس بمممكن عام فهو ليس بمممكن خاص وكل ما
ليس بمممكن خاص فهو مممكن عام ليس فيه حد الوسط مكرراً لان المراد بما ليس بمممكن

(٢٩٨)

فى الصغرى ما هو خارج عن التقيضين معا وفى الكبرى ما هو داخل فى احدهما واما القياس الثانى وهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وكل ما هو ممكن خاص فهو ممكن عام فصغرا كاذبة لان عكس تقيض قولنا كل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس هو هذه الصغرى بل عكس تقيضه ان كل ما ليس بممكن عام فهو ليس ليس بممكن خاص والمراد منه ما هو خارج عن التقيضين لا الامكان الخاص الذى داخل فى احدهما فاعيد القول فى السؤال بان الخارج عن التقيضين الذى يعبر عنه بليس بممكن عام ليس بشئ اصلا فلا يمكن ان يحمل عليه شئ حتى يكون اخص من شئ فلذن كيف يكون ما ليس بممكن خاص اعم منه فافاد الجواب مشئ بان ما ليس بممكن خاص يصدق مع الذى ليس بشئ اصلا الذى يعبر عنه بانه ليس « ليس بممكن عام » ومع الداخلى فى طرفى التقيض اى الواجب بذاته والممتنع بذاته ولا يراد بكونه اعم الا هذا انتهى والعلامة الشيرازى شارح حكمة الاشراف ناقض المقدمة القائلة بان كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام بانه لا يصدق على المهية من حيث هى الممكن بالامكان الخاص ولا يصدق عليها من تلك الحيثية الممكن بالامكان العام ايضا وافاد صدر المتألمين قدمه فى رده بان المراد التصادق فى نفس الامر و ان لم يكن بحسب بعض مراتب المهية فى نفس الامر من الاعتبار العقلية انتهى ومن الواضع المغالطة ما يقال الواجب الوجود اما ان يكون ممكنا او غير ممكن فان لم يكن ممكنا يكون ممتنع الوجود اذ كل ما لا يمكن وجوده فهو ممتنع الوجود وهو محال و ان امكن وجوده كان ممكن العدم فان كل ما يمكن وجوده يمكن عدمه فيكون الواجب تعالى ممكن العدم وهو ايضا محال والحل ان الممكن مشترك بين العام والخاص والواجب تعالى ممكن بالامكان العام بمعنى لا يمتنع والممكن بهذا المعنى ليس ممكن العدم بل قسم منه واجب الوجود وقسم منه ممكن الوجود بالامكان الخاص والواجب تعالى من القسم الاول وان اريد بالممكن الممكن بالامكان الخاص فلا يكون الواجب تعالى ممكنا بهذا المعنى وهذا ظاهر جسدا ومن اقسام المغالطة ان نفرض رجلا دخل فى بيت وقال كل كلامى فيها البيت كاذب ثم

(٣٦٩)

مخرج منه فيكون هذا القول منه صادقا وكاذبا معلا ان كان صادقا يلزم ان يكون كاذبا لانه فرد من افراد الكلام وان كان كاذبا فبعض كلامه في هذا البيت صادق فان كان هذا الكلام بعينه يلزم ان يكون صادقا وكاذبا معا وان كان الصادق غيره فيكون هو كاذبا عند نفسه (في نفسه بخ) فيلزم صدقه وكذبه معا والحل ان يقال ان قول ذلك الرجل خبر عن نفسه فالخبر والمخبر عنه واحد فلا يكون صادقا لان مفهوم صدق الخبر مطابقة الخبر مع المخبر عنه والمطابقة لا تتحقق الا بتحقق الاثنية التي هي مفقودة في المقام فهو كاذب لعدم المطابقة المذكورة ولا يلزم من كذبه بهذا المعنى صدقه ولان صدق هذا الخبر يكون باجتماع صدقه وكذبه معا فكذبه عدم ذلك لاجتماع ويجوز ان يكون عدمه لكونه كاذبا فقط وبعد ذلك لو اخذ موضوع ذلك الخبر خارجيا يكون كاذبا لعدم موضوعه والا يكون افراد الكلام كثيرا في العقل غير هذا الكلام فلا يلزم ولا يتعين من كذب كلام واحد منها صدقه ومن المفاد لطات ما ذكر لاثبات استناد افعال العباد الى الله تعالى بهذا التقرير: ان كل من استند اليه فعل العبد فهو قادر بالاتفاق وليس العبد بقادر بالاتفاق ففعل العبد ليس مستندا اليه وهذا قياس من الشكل الثاني مع ان استناد فعل العبد اليه ضروري وحل هذه المفادلة هو بان يقال ان قولك بالاتفاق المذكور في الصغرى اما ان يكون دليلا على صدق الصغرى واما ان يكون جزء من المحمول وكذلك المذكور في الكبرى اما ان يكون دليلا على صدق الكبرى او يكون جزء من محمولها فعلى الاول يكون الصغرى قولنا من استند اليه فعل العبد فهو قادر ويكون قولنا بالاتفاق خارجا عنها دليلا عليها وعليه فان كان الاتفاق المذكور في الكبرى ايضا دليلا عليها فيكون الكبرى قولنا وليس العبد قادرا و يكون قولنا بالاتفاق ايضا دليلا عليها خارجا عنها وحينئذ يكذب الكبرى اذ لم يتحقق اتفاق على عدم قدرة العبد بل جميع المعتزلة والامامية قائلون بكونه قادرا وان جعل جزء القضية لم يتكرر الوسط حيث ان المحمول في الصغرى القادر الاتفاقي والسلوب في الكبرى عن العبد القدرة الاتفاقي ولا يلزم من انشاء القدرة الاتفاقي انتفاء مطلق القدرة وان جعل في كليهما جزء تكون الصغرى ممنوعة لان فعل العبد مستند

(٣٧٠)

اليه مع انه ليس بقادر بالاتفاق فالصغرى كاذبة انتهى ومن المغالطات ان يقال الواجب تعالى نور وكل نور محسوس فالواجب تعالى محسوس والحل ان يقال ان اريد بالنور الظاهر بذاته والمظهر لغيره فالواجب تعالى نور بهذا المعنى ولكن لانسلم ان كل نور محسوس فالكبرى كاذبة وان اريد بالنور النور الحسى العرضى فلانسلم ان الواجب تعالى نور بهذا المعنى فالصغرى حينئذ كاذبة ومن المغالطات ما يقال الواجب امداد داخل فى العالم ومتصل به واما خارج ومنفصل عنه اذ الايجاب والسلب لا يخرج عنه شى و على كل تقدير يلزم ان يكون ماديا بل جسما وهو محال والجواب ان الاتصال يقابل الانفصال تقابل العدم والملكة وكذا الدخول فى المكان والجهة بالنسبة الى الخروج عنها وبشروط فى المتقابلين بهذا التقابل شانية محل العدمى للاتصاف بالوجودى والواجب تعالى ليس من شانه الاتصاف بصفات الاجسام حتى يتصف باحد المتقابلين و يقال انه داخل فى الاجسام او خارج عنها ومقتل بها او منفصل عنها وهكذا جواب من بغلط و يقول الحق تعالى يجب ان يكون متكلماً مثل كلام الادمى والالكان نعوذ بالله اخرس لان كل من ليس بمتكلم فهو اخرس فيقال فى حل مغالطته ان اخرس عدم التكلم عن من شانه ان يتكلم نحو كلام الادمى واما خالق كل الاشياء فهو ليس من شانه ان يتكلم ويقوم به الكلام نحو تكلم الادمى وقيام الكلام به بل هو خالق الكلام اى الاصوات والحروف كما انه خالق كل شى وان لم يقم به الاصوات والحروف كقيامها بالادمى او يقوم به الكلام النفسى على نحو ما نقول به من اعتقده انه تعالى متكلم بالكلام النفسى الذى هو مغاير مع سائر صفاته تعالى ولا يرجع الى واحدة منها وليس ايضا تكلمه بايجاد الاصوات والحروف نحو ايجادها فى الشجرة عند تكلمه تعالى مع موسى على نبينا واله وعليه الصلوة والسلام ومن المغالطات اثبات احد النقيضين بمجرد ابطال الدليل الذى اقيم على اثبات الاخر مثل ما يقال العالم قديم لبطلان الدليل الذى اقيم على اثبات حدوده اذ لا يلزم من ابطال دليل اقيم على اثبات وجود شى اثبات مقابله ونقيضه بل انما يلزم من ابطال وجوده واقامة الدليل على عدمه اثبات نقيضه لانه يمكن ان يكون

(٣٧١)

النفيس صحيحاً مع عجز القائل به عن اثباته وإقامة الدليل على وجوده ومن المغالطات ما يكون من باب اخذ جزء المؤثر والعلة مقام العلة مثل ما يقال الأسان يكون متصفاً بالسم والزال لكونه حياً فكل حي قابل للانصاف بهما حتى البارى تعالى والغاط فيه ان الحيوة جزء العلة لهما ولها جزء آخر وهى البنية الحيوانية ففى المحل القابل لهما وهى مفعولة ففى غير الحيوان الصامت والناطق ومن الغلط قول القائل شريك البارى موجود لانه لو لم يكن موجود الكان متضفاً بامتناع الوجود لعدم امكانه بالفرض فهو ممتنع الوجود فى الخارج فيجب ان يكون امتناعه موجوداً والا لو كان امتناعه معدوماً لكان مقابله وهو الامكان او الوجوب موجوداً لامتناع خروج الشىء عن المتقابلين فهوا ما واجب او ممكن وهو محال: والحل ان ثبوت شىء لشى فرع ثبوت المثبت له لا الثابت. والامتناع امر ذهنى اعتبارى لا يتحقق له فى الخارج ولا يلزم من عدم ثبوته فى الخارج عدم انصاف شىء به فيه ومنها قولهم العرض لا يبقى زمانين لانه لوبقى زمانين لاستحال عدمه لان علامه اما لا تنقضاء شرط او لا تنقضاء امر له مدخل فى وجوده وهو محال لعود الكلام الى ذلك الامر الذى صار سبباً لعدمه ولا يكون عدمه لقدرة القادر عليه لان عدم غير مقدور عليه ولا لوجود ضده فانه ليس ابطال الوارد للسابق اولى من العكس فيكون عدمه لاستحالة بقاءه زمانين.. وحل هذه المغالطة بان يقل القسمة غير مستوفاة لانه يجوز ان يكون عدمه لاجل الضد بل لاجل ما يستدعى وجود الضد بخصوصه او لاجل شىء آخر مما يقتضى عدم الحوادث الزمانية من الجواهر الثابتة و الا عراض القارة كذا قيل فتأمل ومن الاغلاط ما يقال لو لم يتمكن البارى تعالى من الجمع بين النقيضين او الضدين لكان عاجز او هو محال فالجمع بينهما جائز والحل هو بان القدرة انما تتعلق بالممكنات لا بالمتنعات وعدم تعلق قدرته تعالى بالمتنعات لا يستلزم عجزه تعالى كما هو ظاهر للمتفطن ومنها ما يقال لاثبات وجود الخلاء الذى ذهب اكثر الفلاسفة الى امتناعه من ان الخلاء موجود لان وجوده لو لم يكن مستلزماً لارتفاع الواقع فهو واقع موجود لكن

(٣٧٢)

المقدم حق فالتالى ايضا حق بيان الشرطية انه لولم يكن الخلاء متحققا لتحقيق نقيضه
لامتناع ارتفاع النقيضين فيكون وجوده مستلزما لارتفاع الواقع لان وجوده مستلزم
لارتفاع الواقع على فهو موجود محقق....
وحل هذه المغالطة بان يقال ان اريد به عدم المتصلة قلوا انه يمكن الخلاء موجودا في نفس الامر لم يكن
لارتفاع الواقع على تقدير ثبوته لم يكن مستلزما لارتفاع الواقع فهو موجود محقق.. وحل هذه
المغالطة بان يقال ان اريد به عدم المتصلة انه لو كان الخلاء موجودا في نفس الامر لم يكن
وجوده مستلزما لارتفاع الواقع فهو حق ومسلم لان وجوده يكون حينئذ واقعا محققا لكن لا
يلزم منه ان يكون الخلاء موجوداً و ثابتاً في نفس الامر مطلقاً بل على تقدير عدم كونه
مستلزما لارتفاع الواقع وان اريد به ان فرض وجوده كيف كان لا يكون مستلزما لارتفاع
الواقع؛ فاللزام مسلم ولكن نمتنع صدق المقدم وما قيل في بيانه من ان وجوده على
تقدير ثبوته بحيث لا يكون مستلزما لارتفاع الواقع لا يكون مستلزما لارتفاع الواقع فهو
ممنوع لجواز ان يكون مستلزما لارتفاع الواقع على تقدير ثبوته انتهى فافهم ان فيه دقة
و من المغالطات ان القضية المتصلة للزومية الكلية موجبة كانت اوسالبة ليست بصادقة
لو كان التالى فيها عين المقدم اما فى الموجبة فلانه لو صدق مثلاً قولنا كلما كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود لصدق كلما كانت الشمس طالعة و النهار ليس بموجود فالشمس
طالعة و كلما كانت الشمس طالعة و النهار ليس بموجود فالنهار ليس بموجود ينتج من
الشكل الثالث قد يكون اذا كانت الشمس طالعة و النهار ليس بموجود فليس النهار بموجود
فالكلية الموجبة كاذبة واما فى السالبة فلانه لو صدق ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة
يكون الليل موجودة لصدق كلما كانت الشمس طالعة والليل موجودة فالشمس طالعة
و كلما كانت الشمس طالعة والليل موجودة فالليل موجودة ينتج فقد يكون اذا كانت
الشمس طالعة فالليل موجودة فالسالبة الكلية ايضا كاذبة فثبت ان المتصلة للزومية
اذا كان التالى فيها عين المقدم فهي مطلقا كاذبة ؛ و الحل هو ان هذه المتصلة
اللزومية لو كانت لازمة فى الموجبة او غير لازمة فى السالبة على جميع التقادير مطلقا
من دون تقييدها بان يكون ممكن الاجتماع مع المقدم فمسلم انها ليست بصادقة ولكن

(٣٧٣)

لا يوجب كذبها مطلقا وان كان لزومها وعدم لزومها يكون على التقادير التي يمكن اجتماعها مع المقدم لاجاز صدقها مع صدق الجزئية التي لا تكون كذلك كما عرفت ذلك مما ذكر (في مقدمات القياس) سابقا فيما اذا كان المقدم ممتنعاً فنذكر ومن المغالطات ان يقال الجالس في السفينة متحرك وكل متحرك لا يثبت في موضع واحد فينتج ان الجالس في السفينة لا يثبت في موضع واحد والغلط فيه اما من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات او من باب سوء التاليف لان المتحرك في الصغرى يجب ان يراد به المتحرك بالعرض و في الكبرى المتحرك بالذات فلا يتكرر الوسط وجعل في حكمة الاشراف من شرائط الانتاج ان تكون المقدمتان اجلى من النتيجة لانهما لو كانتا اخفى منها فلا تنتجان النتيجة المطلوبة وعلى تقدير التساوى يلزم ترجيح احدهما للمساويين على الاخر من غير مرجح ومثل الاول بقولهم هذا الشي جزء للجوهر وجزء الجوهر جوهر والثاني بقولهم العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث والعلامة الشيرازي في شرحه على ذلك الكتاب تنظر في عد ذلك من اسباب الغلط وقال ان القياس المشتمل على ذلك لا يتم لانه يغلط فتأمل وبعض المحققين عد من المغالطات قولهم ان الحصات المصاعدة تقاوم الرحي النازلة ولو منعها زمانا لوقع بين حركتي الحصات زمان سكون لان لميل الحصات نسبة الى ميل الرحي وليس مثله فيقاوم ميل الحصات ميل الرحي زمانا تنقص عن زمان مقاومته ميل الرحي على مقدار نقصان ميل الحصات عن ميل الرحي وقال حل هذه المغالطة هو بانه اذا كان لميل الحصات نسبة الى ميل الرحي لا يلزم ان يقاوم الرحي زمانا ينقص عن زمان مقاومة ميل الرحي للحصات بمقدار ما ينقص ميل الحصات عن ميل الرحي فان جماعة من الناس اذا اشتغلوا بتحريك حجر الى مسافة لا يلزم ان يقدر واحد منهم على تحريكه اصلا فضلا عن ان يحركه الى بعض من تلك المسافة فلا يلزم ان يكون جزء العلة مؤثرا جزء من ال اثر انتهى وتحقيق الحق في المقام يحتاج الى كلام طويل وبحسب كثير بلائمه هذا المختصر ومن المغالطات لا يثبت لاننا هي ابعاد بعض الاجسام ما قيل ان

(٣٧٤)

بعض الجسم ممتد في الجهات الى ما لانهاية له والالصدق نقيضه وهو قولنا لاشئ من الجسم بممتد في الجهات الى ما لانهاية له وينعكس الى قولنا لاشئ من الممتد في الجهات الى ما لانهاية له بجسم وهذا كاذب لصدق نقيضه اوضده اعنى قولنا كل ممتد في الجهات الى غير النهاية جسم والمحل هو بان يقال ان موضوع الجزئية ان لم يقيد بالوجود الخارجى فهى صادقة لان بعض الاجسام فى الازهان كذلك وان قيده فيجب رعاية ذلك القيد فى نقيض السالب وفى عكسه ايضا وحينئذ لا ينافى صدق الموجبة الكلية التى لا يكون محمولها مقيدا بالوجود الخارجى وان لم يقيد به لم يصدق لعدم موضوعها فى الخارج وقيد بذكر اقسام اخر للمغالطة يندرج اكثرها فيما ذكر فى الكتاب وفيما ذكرناه طويلا ذكرها صونا للكلام عن التطويل الممل والتفصيل المغل قال شارح حكمة الاشراف كل قياس ينتج ما يناقض وضعا فهو تبكيك فان كان حقا او مشهورا كان برهانيا او جدليا و الا فسفسطى يشبه البرهان او مشاغبي يشبه الجدل وفى اللغة التبكيك هو الضرب بالعصا او السيف او الغلبة بالحجة يقال بكتبته حتى اسكنه وهو مناسب لمعناه الاصطلاحي ولا بد فى السفطة والمشاغبة من ترويج نقيضة مشابهة اما فى مادة بان يشبه الحق او المشهور ولا يكون شبيها منها او فى صورة بان شبه ضربا منتجا ولا يكون اياه فالمغالطة قياس يفسد صورته او مادته او هما جميعا والانى به غلط فى نفسه مغالط اخيره ولولا القصور وهو عدم التميز بين ما هو وبين ما هو غيره لمانم المغالطة صناعة فهى صناعة كاذبة ينفع بالعرض بان صاحبها لا يغلط ولا يغالط ويقدر على ان يغالط المغالط وان يمتحن بها او يعاند ومثل بعد كلام طويل لعدم اشتراك الاوسط بقوله تعالى او علم الله فيهم خير الا سمعهم ولو اسمعهم لتولوا ينتج لو علم الله فيهم خير لتولوا او قال فى بيان عدم الاشتراك ان الاسماع الذى هو تالى الصغرى قلبى وفى الكبرى سمعى و مثل ايضا بقوله الانسان له شعر وكل شعر ينبت فينتج فالانسان ينبت مع ان الوسط يجب ان يكون هكذا وكل ماله شعر ينبت و حينئذ تكذب الكبرى وكذا بقوله المتكلم ساكت و كل متكلم ليس بساكت ينتج فالساكت

(٣٧٥)

ليس بساكت فان الصغرى يجب ان يقيد الساكت او المتكلم فيها بالساكت او المتكلم بالقوة وفي الكبرى بالساكت او المتكلم بالفعل حتى لا تكذب المقدمتان فلا يتكرر الوسط حيثئذ مع ان النتيجة تكون هكذا الساكت بالقوة ليس بساكت بالفعل و تكون النتيجة صحيحة لكن الصحة يجب ان تكون في جميع الصور لافى صورة واحدة ومثمل ايضا بان الفلك المحدد للجهات جسم لاجهة ورايه وكل جسم لاجهة ورايه لا ينخرق فينتج الفلك لا ينخرق مع ان الاصفر الفلك المحدد لامطلق الفلك لكن لوشنا صحة القياس واجراء البرهان في جميع الافلاك نستدل بان الفلك مطلقا له مبدء الحركة المستديره وكل ماله هذا المبدء لا يقبل الحركة المستقيمة فينتج الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة ثم يقال الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة وكل مالا يقبل الحركة المستقيمة لا ينخرق لان الخرق والالتيام انما يكون بها فينتج ان الفلك لا ينخرق او يستدل باتصال سطوح الافلاك لعدم امكان الخلاء وقاعدة الاتصال ثم يستدل باستلزام وقوع الخرق في سائر الافلاك لوقوعه في المحدد لعدم جواز الخرق عليها والشيخ الاشراقى جمل في كتاب حكمة الاشراق من شرائط الانتاج ان تكون المقدمتان اجلى من النتيجة فالو كانتا اخفى او مثلهما في الظهور والخفاء لا ينتج القياس النتيجة المطلوبة لان القياس علة للتصديق فيجب ان يكون اجلى والاعلى تقدير الخفاء يكون من باب ترجيح المرجوح على الراجح وايضا لا ينتج النتيجة المطلوبة وعلى تقدير التساوى يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر للمرجح ومثل الاول بان شى كذا جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر فينتج جزء الجوهر جوهر فان جزء الجوهر انما يكون جوهر اذا كان حمل الجوهر عليه حملا ذاتيا لاعرضيا كحملة على الابيض مثالا لانه لا يصح فان اليباض جزء الابيض الذى هو جوهر مع انه ليس بجوهر ومثل للثانى بقولهم العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث لتساوى النتيجة مع الكبرى في الظهور والخفاء فلا يكون تبيين النتيجة بها اولى من تبينها بها وقال ان هذا من باب وضع ما ليس بعلة لان القياس علة للتصديق

(٣٧٦)

الذى فى النتيجة فان كان مع ذلك علة فى نفس الامر كان البرهان اما والا كان اما والشارح
العلامة قل فى شرح ذلك الكتاب وفى جعله هذا وما قبله مع المغالطات نظر لانهما
لا يغلطان غاية ما فى الباب ان القياس لو اشتمل على مقدمة كذلك لا يتم لانه يغلط ومثل
للغلط بسبب مشاركة اللفظ بين المعنى الحقيقي والمجازى بقولنا للمنعوش هذا فرس وكل
فرس حيوان فهذا حيوان وقال ايضا ومن الاغلاط ما يحصل بسبب تقدم السلب على الربط
او الوجهة وتاخره عنهما كما فى قولنا ليس بالضرورة وبالضرورة ليس لكذب قولنا بالضرورة
ليس كل انسان كاتب مع صدق قولنا ليس بالضرورة كل انسان كاتب وايضا عند اختلال
شرائط التناقض بدخل الغلط مثل الزنجى اسود كله وليس باسوداى جزئه الذى هو
اسنانه وقال ايضا من الاغلاط ان يؤخذ ما مع الشئ مكان ما به الشئ واخذ ما بالقوة
مكان ما بالفعل كالبهولى فانها بالقوة بالنسبة الى الصورة وفى ذاتها بالفعل فيظن انها
فى ذاتها بالقوة فنكون معدومة ومن انواع الغلط ان يقال الجالس فى السفينة متحرك
وكل متحرك فلا يثبت فى موضع واحد فينتج ان الجالس فى السفينة لا يثبت فى موضع
واحد فقول انه من باب اخذ ما بالمرض مكان ما بالذات وقيل انه من باب سوء التاليف
لان المتحرك فى الصغرى المتحرك بالعرض وفى الكبرى المتحرك بالذات فلا
يتكرر الوسط . هذا آخر ما اردنا تعليقه على قسم المنطق والحمد لله اولاً وآخر اظهراً
وباطناً

هذا تمام الجزء الاول وبيايه الجزء الثانى فى الحكمه (انشاء الله)

ک ق ک ض ج ق ج ض ج ض ج ض ج ض ج

س	مط	ین	من	مط
مط	س	ین	من	مط
ین	ین	س	ین	ین
من	من	من	س	مط
مط	مط	مط	مط	س

ک ق ک ض ج ق ج ض ج ض ج ض ج ض ج

الجدول الأول	ابجد	هوزح	طی ک ل	م ن س ع	فصی قر	ثت ش غ	ذض ظ غ
الثانی	ابتث	ع ح خ د	ز ر ز س	ش ص ض ط	طغ غ ف	ثک ل م	ن و ه ی
الثالث	ای ق غ	بک ر ج	ل ش دم	ت ه ن ث	وس خ ز	ع ح د ف	ص ط ض ظ
الرابع	اه ط م	ف ص ذ ب	وی ن هی	ث ض ج ز	ک ش ق ت	ط د ج ل	ع د غ خ
الخامس	اح س ت	ب ط ع ث	ج ی ف غ	دل ض ز	هک ق ض و	ر ظ	ز ن ش غ
السادس	اد ض ک	س ذ ط ل	س ر ظ م	ث ز غ ن	ع س ع و	ح ش ف ه	غ ص ق ی
السابع	ای ج ن ز	ی ل ج س	ق ش و ف	غ د س ض	ب م خ ط	ک ت ز ص	ر ه ع ط
الثامن	اس ب غ	ج ف د ص	ه ق و ر	د ش ع ط	ط ث ی غ	ک ن ل ض	م ص ن ع
التاسع	س م ع ن	ک ف ل ص	ق ط ی ر	ر ش ع ط	ث ه ح و	ع د ر ض	ذ اب ع
العاشر	اس غ ن	ع ب م ط	ف ل ج ض	ک ص ذ و	ق ی ه خ	ر د ط ث	ز ش ط ح
عدد الحروف	۱ ۲ ۳ ۴	۵ ۶ ۷ ۸	۹ ۱۰ ۱۱ ۱۲	۱۳ ۱۴ ۱۵ ۱۶	۱۷ ۱۸ ۱۹ ۲۰	۲۱ ۲۲ ۲۳ ۲۴	۲۵ ۲۶ ۲۷ ۲۸

السقطات المطبعية

صفحة	سطر	الساقط	بعد قوله	صفحة	سطر	الساقط	بعد قوله
٢٢٠	٥	من المعلومات	الخارجية او	٧	٤	بقوله	صلى الله
		الخارجية او		٨	١٤	كل شيء بحسبه فكما	اذ وزن
٢٢٣	٢٤	قوله والجمعية	الناقص			ان وزن الاجسام من	
٢٢٤	٥	في الغالب وقد يجعل	الفصل			حيث المقدار بعرضها	
		المأخوذ عن المادة قائما				على الالات المعدة	
		مقام الفصل				لوزنها فكذلك وزن	
٢٦٧	٢٣	بالنتيجة لان العلم	العلم			الاقوال و الكلمات	
٢٧٠	١٩	قوله كيف الاخص و	الاكبر			من حيث الصحة و	
		الاعم				الاعتلال بعرضها على	
٢٧٦	٣	او بكونه كذا و كذا ثم	متشكلا			قواعد الصرف و من	
		يسر فلا يوجد معللا				حيث الاعراب و	
		بشيء من الاقسام الا				البناء بعرضها على	
		بكونه متشكلا				قواعد النحو و وزن	
٣٣٨	٢	من مراتب	اولى مرتبة	٨٢	١١	ومبحث القضايا	مبايها
		من مراتب	اخرى مرتبه	١١٠	١٢	(اي من الوجوب)	الطيب
٣٤٩	١٠	عن خلقه و حكم	بينونة	١٢٠	١١	قيل المراد من الوقاية	تفهم
		التمييز بينونة صفة				عن الخطاء الوقاية	
		لابينونة عزلة اى				المطلقة لامطلق الوقاية	
		بينونته تعالى عن العالم				فلا يصدق رسم المنطق	
		ليست				على بعض مسائله ولا	
٣٦١	٢٣	و وحدتها بكثرة	المظاهر			على غيره ممايقى عن	
		الظاهر				خطاء ما احيانا فتامل	
٣٦٢	٢٣	الامثلة التى ذكره	نقول	١٢٣	٢٠	فله قرنى عالم الامر	الخلق
		القوم لانواع المغالطة				والخلق	
		كثيرة وقد اقتصر		١٤٧	١٠	الجزء والكل و بين	بين
		المصنف				من الاندكالك من جهة ان الفناء	من الاندكالك
٣٦٧	٣	فهو يمكن بالامكان	الخاص			التام يلزم مع الفناء	
		العام لان كل ما ليس				عن الفناء بخلاف	
		بممكن بالامكان				الاندكالك	
		الخاص				باب الاتحاد اوضح و غير محتاج الى	
						البيان المذكور و يكون	

